EL INDIO:
ENTRE EL BÁRBARO Y EL CRISTIANO

ENSAYOS SOBRE FILOSOFÍA DE LA CONQUISTA EN LAS CASAS, SEPÚLVEDA Y ACOSTA



FELIPE CASTAÑEDA S.

Primera edición: abril de 2002

ISBN: 958-682-385-7

Pitágoras 1139, Col. Del Valle, 03100 México, D.F.

Diseño de cubierta: Alfaomega Colombiana S.A.
Edición y diagramación: Alfaomega Colombiana S.A.
Impresión y encuademación: Gente Nueva

Impreso y hecho en Colombia - Printed and made in Colombia

EL INDIO: ENTRE EL BÁRBARO Y EL CRISTIANO

Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta

FELIPE CASTAÑEDA SALAMANCA







Contenido

Agradecimientos especiales a Colciencias,
al CESO (Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales
De la Universidad de los Andes),
al DAAD (Servicio de Intercambio Académico Alemán)
y a la Universidad Johannes Gutenberg de Mainz,
por el apoyo para la investigación que dio lugar a este trabajo.

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS MÁS CITADAS

AH — *Apologética Historia*, Bartolomé de Las Casas, en Biblioteca de Autores Españoles, T. 105 (I), T. 106 (II), Madrid, 1957-1958

DP — *Demócrates Primero* o de la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana, en *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1963

DPI — *De Procuranda indorum salute* - Pacificación y Colonización, José de Acosta, CHP, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1984

HG — *Historia General y Natural de las Indias*, Gonzalo Fernández de Oviedo, Biblioteca de Autores Españoles, T. 120 (I), 121 (II), 122 (III), 123 (IV), Madrid, 1959

HNM — *Historia Natural y Moral de las Indias*, José de Acosta, en *Obras del P. José de Acosta*, Biblioteca de Autores Españoles, T. 73, Madrid, 1954

HNMS — *Historia del Nuevo Mundo*, Juan Ginés de Sepúlveda, Alianza Univ., Madrid, 1996

RI — *Relecüo de Indis* o De la Libertad de los Indios, Francisco de Vitoria, CHP, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1967

ST, i — *Suma de Teología*, Santo Tomás de Aquino, T. 1, Parte I, BAC, Madrid, 1994

ST, MI — *Ibid*, T. 2, Parte I-II, BAC, Madrid, 1989

ST, II-II — *Ibid*, T. 3, Parte II-IIa, q. 1-79, BAC, Madrid, 1995, y T. 4, Parte II-Iib, q. 80-189, BAC, Madrid, 1994

TJC — *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* o *Demócrates Alter*, Juan Ginés de Sepúlveda, FCE, México, 1996

PRESENTACIÓN

iin el capítulo primero del libro sexto de su *Historia Natural y Moral de las Indias,* el jesuíta José de Acosta nos explica que una de las finalidades de sus divagaciones consiste en "deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de (los indios), como de gente bruta, y bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre". Prosigue el jesuita:

> Esta tan perjudicial opinión no veo medio con que pueda mejor deshacerse, que con dar a entender el orden y modo de proceder que éstos tenían cuando vivían en su ley; en la cual, aunque tenían muchas cosas de bárbaros y sin fundamento, pero había también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen natural capacidad para ser bien enseñados, y aún en gran parte hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas. Y no es de maravillar que se mezclasen yerros graves, pues en los más estirados de los legisladores y filósofos, se hallan, aunque entren Licurgo y Platón en ellos. Y en las más sabias repúblicas, como fueron la romana y la ateniense, vemos ignorancias dignas de risa, que cierto si las repúblicas de los mexicanos y de los ingas se refirieran en tiempo de romanos o griegos, fueran sus leyes y gobierno, estimado. Mas como sin saber nada de esto entramos por la espada sin oílles ni entendelles, no nos parece que merecen reputación las cosas de los indios, sino como de caza habida en el monte y traída para nuestro servicio y antojo. Los hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno antiguo, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos. HNM, 182

En la colección de ensayos *Entre el indio, el bárbaro y el cristiano: ensayos sobre Filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta* de Felipe Castañeda, el lector encontrará una serie de reflexiones, cuya finalidad -como en el texto de Acosta, anteriormente citado- es la de establecer criterios para analizar el lenguaje propio de la Conquista y la Colonia y de esta manera llevar a una lectura matizada de estos fenómenos tan controversiales de la historia. Ciertamente no es admisible el facilismo interpretativo tratándose de materia tan conflictiva, pero éste es justamente uno de los logros de los textos de Castañeda, es decir, el imponer una lectura diferenciada, bien documentada e inteligente, que le

permite tanto al experto como al no especialista obtener una visión 'clara y distinta' del mundo americano durante la Conquista y Colonia.

Tiene el lector en sus manos una colección de ensayos que se ajustan a lo exigido por este género literario: son *Versuche*, ensayos que proponen versiones y lecturas, sin incurrir en la arrogancia de la interpretación dogmática. Más allá del carácter histórico de los temas y autores discutidos, se percata el lector de una extraña y muy plausible actualidad de los problemas, sobre todo en cuanto al concepto de bárbaro, que tanto uso indiscriminado ha tenido últimamente. Se adquiere una clara noción sobre la necesidad de tener que cavilar acerca de la alteridad, acerca de lo que del otro hace otro, pero hacerlo con el debido rigor conceptual y analítico.

El presente libro se compone de cinco ensayos. En el primero, *Entre la animalidad racional del infiel y la imposibilidad del siervo por naturaleza: el bárbaro según Bartolomé de Las Casas*, Castañeda demuestra el impacto del tomismo en el pensamiento de Las Casas, y logra mostrar en qué medida éste se aparta de Tomás de Aquino, para llegar a un concepto diferenciado de bárbaro -es decir, bárbaro *per se* y bárbaro *secundum quid*.

El segundo ensayo, y el más largo de esta colección, tiene el título *Idolatría, adivinación, magia, sacrificios humanos y antropofagia en Fernández de Oviedo y Las Casas*. Reúne una serie de conceptos, usualmente relacionados con la acusación de barbarie de los indígenas. Haciendo alusión a Fernández de Oviedo y Las Casas, Castañeda logra desenredar las diferentes descripciones y valoraciones de fenómenos como la idolatría, relacionándolas, entre otros, con el afán típicamente humano de buscar alguna trascendencia.

Una visión distinta a la De Las Casas es la de Juan Ginés de Sepúlveda, cronista de Carlos V y perdedor de la Gran Disputa de Valladolid. El ensayo *El problema de la cobardía del indio en Sepúlveda* muestra uno de los puntos clave para entender adecuadamente el pensamiento de este pensador respecto de la inferioridad natural del indígena americano. Remontándose a la terminología aristotélica, Sepúlveda intenta demostrar que la inferioridad cultural (y religiosa) de los indígenas les ha llevado a establecer relaciones sociales esencialmente deficientes, en cuanto que no son capaces de realizar la virtud de la fortaleza. Por tanto, se pregunta Castañeda hacia el final de sus disquisiciones: ¿Sólo es posible ajustar al cobarde o al fiero a la propia cosmovisión por medio del terror? Sepúlveda, al igual que Acosta, pareciera responder que sí a esta interrogante.

La pedagogía del miedo y de la violencia en José de Acosta es el título del cuarto ensayo. En éste, Castañeda apunta al contraste entre la evangelización pacífica y humanizadora y la práctica de inculcar la nueva fe por medio de la fuerza, dado que, de una u otra manera, Acosta partía de una inferioridad cultural de los

indígenas, cuya superación se daba a través de la pedagogía del miedo, como método posibilitador de relaciones sociales.

El quinto ensayo, *El cierre del debate acerca de la Conquista y el inicio filosófico de la Colonia en José de Acosta*, llena, a mi manera de ver, un vacío en la historiografía filosófica de la Colonia. ¿Cuándo y por qué, desde el punto de vista filosófico, se transformó la Conquista en Colonia? Haciendo un análisis de las partes pertinentes de la obra magna de José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, Castañeda logra destilar una serie de criterios que permiten hablar ya no de Conquista, sino de un estado de cosas distinto. Con la Colonia, la realidad social, política y jurídica de América había cambiado, como por ejemplo en el caso de la pérdida del autogobierno de los indígenas. De esta forma, al dar por terminada la Conquista, se finalizó también la discusión teológico-filosófica acerca de la legitimidad de la ocupación española del continente americano, dando paso a cuestiones acerca de la administración de los nuevos subditos de la Corona.

Considero que esta colección de ensayos logra su cometido en cuanto que incita a reflexionar sobre un período del pensamiento, usualmente desenfocado y tergiversado. Tal vez sea necesario seguir ensayando, pero sin lugar a duda, es el trabajo de Castañeda un buen intento para imponer una cierta disciplina y claridad conceptual en un tema tan frecuentemente dejado a la suerte del "barbarismo" histórico y filosófico predominante en nuestros días. En tiempos de crisis y confusión, además de ser una necesidad, la expresión clara y concisa es todo un logro.

JÓRG ALEJANDRO TELLKAMP
Profesor de Filosofía Medieval de la Universidad Nacional de Colombia

I. ENTRE LA ANIMALIDAD RACIONAL DEL INFIEL Y LA IMPOSIBILIDAD DEL SIERVO POR NATURALEZA: EL BÁRBARO, SEGÚN BARTOLOXMÉ DE LAS CASAS

I CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Cuando en el siglo XVI se discute acerca del significado de la expresión 'bárbaro', se pone enjuego la determinación de una de las formas principales y básicas para entender al otro recién descubierto, al indio en general. El español de entonces podía estar familiarizado con turcos y moros, es decir, con personas que si bien no compartían el mismo credo, en todo caso podían formar parte de la propia cosmovisión, ya que habían compartido una historia y porque las diferencias culturales no resultaban tan marcadamente chocantes o, por lo menos no tanto como las pocas diferencias. El hecho de contar con instituciones políticas y sociales, más o menos semejantes, lenguaje escrito, tradición cultural reconocida y la cercanía de la convivencia, cuando no, la de los conflictos dilatados, permitió ubicarlos en la propia imagen de mundo. Categorías como la de infiel o la de gentil podían dar cuenta de su diferencia sobre la base de una idea común de humanidad.

Con el caso de los indios el asunto se complicó: no se esperaba encontrar tal cantidad de gentes con costumbres, lenguajes, formas de organización social y política, manifestaciones culturales tan diferentes. Por otro lado, tampoco podía resultar muy claro de dónde habrían podido salir estos pueblos, si se piensa que en principio tendrían que haber descendido de Adán, pero que ni en la Biblia ni en la tradición había indicaciones claras para explicar convincentemente su existencia. Además, ¿cómo dar cuenta no sólo de sus idolatrías sino del hecho de haber estado tanto tiempo por fuera de la posibilidad de acceder al mensaje salvador? Para un cristiano de entonces tenía que resultar bastante llamativo que durante tanto tiempo pudiera haber habido tantos pueblos completamente marginados de la mano de Dios: ¿Por qué permitió esta situación? ¿Cuáles eran sus planes?

Fuera de lo anterior, hay que tomar también en consideración que el español de la primera mitad del siglo XVI de por sí no podía contar con referentes propios de identidad particularmente claros o, cuando menos sólidos, salvo la comunidad del credo cristiano, así como una marcada actitud de defensa del mismo. Un pasado nacional común todavía demasiado reciente, una tradicional carencia de pode-

res políticos sólidos y estables a nivel regional, la ausencia de grandes centros de comercio, una iglesia amenazada por los turcos así como por los sismas internos, etc., podrían explicar la situación. Con lo anterior quiero sugerir que las condiciones iniciales del choque cultural entre españoles e indios tuvieron que haber sido bien diferentes frente a las que se pudieron haber dado, por ejemplo, entre los romanos y algún pueblo teutón. Esto pudo también haber motivado que el encuentro con el Nuevo Mundo hubiese obligado a repensar drásticamente las categorías de aproximación al otro, a ese otro que de alguna manera se estaba descubriendo y conquistando, que no se pensaba abandonar, y que obligaba a la vez a pensar y aclarar qué era uno mismo. Y lo anterior no precisamente como un mero ejercicio especulativo, sino porque, para poder cuenta del tipo de incorporación política, social y religiosa de estos pueblos recién descubiertos y en vías de dominación bajo las circunstancias someramente mencionadas, se hacía indispensable concretar cómo se los debía asumir.

Bartolomé de Las Casas no escapó a esa situación. Sin embargo, los problemas a los que se vio enfrentado parecen tener límites más precisos, que en términos muy gruesos se pueden determinar así: hay que defender a ese otro frente a los procedimientos de conquista y colonización de los españoles; esta defensa debe incluir argumentos en contra de las posiciones que están a favor del uso de la fuerza y de la violencia para adelantar su, en todo caso necesaria, evangelización[1]; parte de estos argumentos por rebatir se apoyan en una determinada forma de entender 'bárbaro' marcada por una fuerte tendencia aristotélica desde la cual se lo asume como siervo por naturaleza[2].

Este ensayo pretende dar cuenta de la manera como entendió Las Casas el concepto de bárbaro, intentando mostrar que, por la manera como trata de hacer inoperante su definición en cuanto siervo por naturaleza, necesariamente hace secundario el papel de la racionalidad en la concepción del ser humano. Dicho de

Cf., por ejemplo, TJC, pg. 139: "... creo que los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos á oir el Evangelio. Porque el que pide algún fin en justicia, pide con el mismo derecho todas las cosas que pertenecen á aquel fin... Y ¿cómo han de predicar á estos bárbaros si no son enviados á ellos como San Pablo dice, y cómo han de ser enviados si antes no se ha conquistado á esos bárbaros?" Algunas indicaciones sobre el concepto de "siervo o esclavo por naturaleza": Aristóteles: *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, pg. 7, 1254a, 14-17: "... el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente". O en pg. 8, 1254b, 16-23: "Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza,... Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en la medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla, ..."

otra manera, el planteamiento de Las Casas implicaría la posibilidad de hablar de la racionalidad como una característica no necesariamente humana, o si se quiere, haría del ser creyente cristiano una condición necesaria de humanidad.

II DISTINCIÓN ENTRE 'BÁRBARO' EN SENTIDO ABSOLUTO Y RELATIVO; CONCEPTO DE BÁRBARO EN SENTIDO FUERTE

Las Casas distingue entre dos tipos principales de entender cualquier concepto en general, incluida la expresión 'bárbaro': *secundum quid* y *simpliciter.* Según parece se trata de una distinción de carácter escolástico[3] que supone en términos generales lo siguiente: las palabras tienen significado en la medida en que refieren a cosas. Las cosas determinan, por lo tanto, el significado de las palabras según sus características. Además, una cosa se determina de una manera necesaria y universal en función de su esencia. Ellas, en consecuencia, deben ser el parámetro para fijar la definiciones propias de las palabras. Por otro lado, las cosas pueden presentar una serie de características que si bien no les son esenciales, pueden, en todo caso, darse en ellas. Se trata de propiedades que no necesariamente tienen que estar presentes para que la cosa sea lo que en principio debe ser según su esencia. Dicho de otra manera, se trata de propiedades accidentales. Este tipo de características también podría determinar el significado de una palabra, pero no permitiría dar cuenta de su definición propiamente dicha. De esta manera, determinar correctamente el significado propio de una palabra consistiría en expresar justamente en ella las características esenciales de la cosa a la que en principio refiere. Cuando el término se utiliza en función de su definición se dice que se lo toma "en sentido propio o estrecho" y "de forma *simpliciter".* Cuando la palabra se aplica a ciertos objetos cuya determinación no corresponde completamente con lo que expresa la definición propia de la palabra en cuestión, entonces se dice que se la toma "en sentido más o menos amplio" y "de forma *secundum quid".* Puede suceder que la esencia del objeto referido no coincida completamente con la que expresa la definición de la palabra, o que meramente posea accidentalmente alguna de las características que definen la palabra, o que tan

3 *Cf.* De Ferrari, R; Barry, I; Me. Guiness, I.: *A lexicón of St. Thomas Aquinas,* Baltimore, 1948, pg. 1006, citanto a Tomás de Aquino en ST, I-II, q. 6, a. 6, ob. 3:... *quodsub conditione est tale, secundum quid est tale; quod autem absque conditione est tale, simpliciter est tale: sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolute, est necessarium simpliciter.* O en pg. 1029, citando ST, I-II, q. 66, a. 3: *Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundum propriam rationem suae speciei.* O en pg. 1030, citando ST, II, q. 82, a. 3: *Consideratur autem aliquid tale simpliciter prout est secundum ipsum tale, secundum quid autem prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.*

sólo se dé una semejanza o eventual analogía entre la definición y las determinaciones del objeto.

Aplicando la distinción sobre el término 'bárbaro':

> Así que aquestos reinos *secundum quid* se dicen ser bárbaros, no *simpliciter,* conviene a saber, según alguna cualidad o condición que no hace propria y estrecha la especie o razón de bárbaro, ... AH, II, 436
> Estos tales se llaman y son *simpliciter,* estrecha y propriamente bárbaros, cuales debían ser lo de la provincia dicha Barbaria, extraños de aquello que es ser hombre en cuanto hombre, conviene a saber, de la razón de hombre y de lo que por la mayor parte siguen y usan y es común y natural a todos los hombres, ... AH, II, 437

Antes de pasar al análisis de la definición de 'bárbaro' en sentido propio y estricto que propone Las Casas, valga la pena mencionar la conveniencia de la distinción entre usar 'bárbaro' *secundum quid* o *simpliciter.* Cuando se dice que algo es bárbaro *secundum quid,* entonces se expresa que la cosa no es necesariamente bárbara. En otras palabras, que la determinación de su esencia no coincide con la de algo propiamente bárbaro. En consecuencia, que identificarla como algo bárbaro solamente es adecuado de una manera parcial y condicionada, es decir, que desde un punto de vista práctico no resulta conveniente tratarla como si fuese bárbara en general o de forma absoluta. Por otro lado, cuando se dice que una cosa es bárbara *simpliciter,* se está dando a entender que su barbarismo forma parte necesaria de su propia determinación e identificación. De ahí que pretender, por ejemplo, cambiar su condición de bárbara a la vez tenga que implicar alterar completamente lo básico de su forma de ser, o destruirla, o plantear algo así como un imposible práctico. Mientras que por el contrario, si un pueblo resulta ser tan sólo bárbaro *secundum quid,* entonces resulta viable pensar que puede dejar de ser bárbaro sin perder necesariamente su identidad, o rasgos esenciales, o sin sufrir cambios particularmente profundos.

En concreto, sobre la definición *simpliciter* de 'bárbaro': según Las Casas, con este término se expresa el ser extraño a lo que es propio del hombre en cuanto hombre. Obviamente se aplica principalmente sobre gentes, es decir, sobre seres que tienen por lo menos la apariencia de seres humanos, pero en los que no se encuentran las características de lo humano en cuanto tal.

Antes de ir sobre las características propias de lo humano en cuanto tal, conviene advertir que Las Casas llama la atención sobre unos tres criterios generales para determinar lo esencial humano: la *razón* de hombre, lo que por la mayor parte siguen y usan, y lo que es común y natural a todos los hombres.

El primer criterio tiene que ver con lo normalmente se entiende como humano, es decir, con las razones que comúnmente dan cuenta del uso de la expresión 'humano'. En este sentido, se puede decir, por la tradición escolástica a la que en

buena medida responde el pensamiento de Las Casas, que lo humano se entiende en función de la racionalidad y de la voluntad como rasgos específicos a diferencia de otros seres animados, pero también en función de una serie características que, si bien no son propiamente humanas, son del hombre, como por ejemplo, ser bípedo, contar con apetitos sensitivos, etc.:

> Dícense actos humanos o propios del hombre, en cuanto el hombre es hombre, las obras que proceden de la voluntad, según la orden de razón, ( ) para alcanzar el fin que por el hombre se pretende. Las otras obras u operaciones que se hallan en el hombre que no están subjetas a la voluntad y a la razón, como son las operaciones de la potencia vegetativa, como haber hambre, el nutrir y crecer comiendo o tomando alimento, y otras semejantes, estas tales operaciones no se dicen ni pueden decir humanas, sino naturales. AH, I, 143s

O más adelante:

> ...de todos los hombres y de cada uno dellos es una más la definición, y ésta es que son racionales; todos tienen entendimiento y voluntad y su libre albedrío como sean formados a la imagen y semejanza de Dios: todos los hombres tienen sus cinco sentidos exteriores, ... AH, I, 166

Por otro lado, a lo anterior se añade el hecho de responder a parámetros básicos de conducta semejantes. Éste es un punto que merece la pena resaltar: el asunto no es sólo que un determinado ser posea facultades volitivas y cognitivas de carácter racional, sino que efectivamente se comporte según unas reglas básicas de conducta comunes. De esta manera, la humanidad supone seguir ciertos preceptos básicos de la ley natural, es decir, comportarse según ellos y tratar de hacerlos respetar.

> ...según la orden de las inclinaciones que los hombres naturalmente tienen, así son los preceptos de la ley natural, porque aquello a que se inclina naturalmente aprehende la razón y lo juzga ser bueno y digno... AH, I, 140

La ley natural no sólo incluye una tendencia natural a considerar como bueno y justo hacer todo lo posible por mantener la vida[4], sino que avala el hecho de organizarse en sociedad, conformar familias, presentar tendencia a la religiosidad, hacer uso de lenguaje articulado, tener algún tipo de industria, entre otros[5].

4 *Cf.* AH, I, 140: "Y lo primero a que los hombres universos se inclinan ( ) es la conservación de sí mismos, ..."

5 *Cf.* AH, I, 142: "...lo segundo a que naturalmente el hombre se inclina ( ) es el ayuntamiento del macho y de la hembra y la crianza de los hijos; ( ) también tiene inclinación, lo tercero, a ser sociable para vivir en compañía,..."

Lo anterior explica las características que en principio debe presentar el bárbaro *simpliciter:*

> Es ( ) especie y manera de bárbaros, tomándose el término o vocablo estrecha y muy estrecha y propriamente, conviene a saber, los que por sus extrañas y ásperas y malas costumbres, o por su mala y perversa inclinación sean crueles y feroces, y extraños de los otros hombres y no se rigen por razón, antes son como estólidos o fantochados, ni tienen ni curan de ley ni Derecho, ni de pueblo, ni amistad, ni conversación de otros hombres, por lo cual no tienen lugares, ni ayuntamientos, ni ciudades, porque no viven socialmente, y así no tienen ni sufren señores, ni leyes, ni fueros, ni político regimiento, ni comunican en usar de las comunicaciones a la vida humana necesarias, como son comprar, vender y trocar ( ) contentándose solamente con tener y traer consigo solas sus mujeres como hacen los animales ( ) que no son gregales. AH, II, 436s

Según parece, las características que menciona Las Casas se deben dar todas en su conjunto para que propiamente se pueda hablar de 'bárbaro'. En este sentido su relación es de conjunción: una persona debe presentar todas y cada una de ellas para que efectivamente sea bárbara. Sin embargo, cuando se las analiza se puede entrever que conforman algo así como un sistema, en el sentido de que unas se pueden explicar por otras: ya que el bárbaro no hace uso de su razón, entonces se guía principalmente por su parte instintiva, lo que explica su tendencia marcada a la ferocidad; pero por lo mismo, tampoco obedece su conducta a principios generales, ya que esto sólo es posible por medio de la razón, de ahí que tampoco siga normas ni leyes en general. Esto, a su vez, permitiría comprender por qué no puede vivir en sociedad y por qué no respeta pactos. Por otro lado, ya que no hace uso de la razón, entonces tampoco la cultiva. Esto daría cuenta de por qué no presenta tampoco desarrollos técnicos o artísticos o culturales en especial. Pero además, si no sigue reglas de conducta de carácter racional, entonces necesariamente tiene una tendencia a comportarse mal, es decir, a ser malicioso y vicioso en general. Lo dicho hace comprensible que se trate de un ser nómada, sin educación, sin señor, sin tradición, sin pueblo, sin amistad, de costumbres ásperas y extrañas, etc.

Otra forma de plantear la comprensión de 'bárbaro' en sentido fuerte la cree encontrar Las Casas en los planteamientos sobre servidumbre natural de Aristóteles:

> ...tales se llaman y son *simpliciter,* estrecha y propiamente bárbaros ( ) y éstos son de los que particularmente habla en el 1. de la *Política*[6] ( ) y dice ser siervos por natura y dignos de siempre servir e a otros estar subjectos. AH, II, 437

6 *Ver* pie de pág. 2.

> Esto es lo que dice Aristóteles: *qui absque chútate estpernaturam, nonperfortunam, aut neqitam est, aut ponas quam homo; ut ab Hornero per contumeliam increpatur; sine tribu, sine jure, sine domo, nam simul talis est et belli cupidus*[1]. AH, II, 437

La relación entre la servidumbre por naturaleza y la condición de bárbaro la establece Las Casas por dos razones principales: una, puesto que se trata de seres altamente peligrosos, dada su tendencia a la ferocidad acompañada por la ausencia de reglas, respeto por la ley, inclinaciones perversas y gran fortaleza física. En esta circunstancia se trata de gentes frente a las que habría un legítimo derecho a la defensa y, en consecuencia, conviene y es justo tenerlos bajo control. En este sentido, serían personas que, por su condición natural, solamente permiten una relación de subordinación frente a la gente no bárbara en sentido estricto.

Por otro lado, ya que propiamente no se pueden considerar como seres libres, dado que no están habilitados para hacer un uso correcto de su voluntad a partir de dictados de la razón y, puesto que están sometidos al arbitrio de los apetitos sensibles, se trata de seres que propiamente no pueden responder por sí mismos, que no son aptos para mandar sobre otros, que de por sí no se pueden organizar en una sociedad. Pero como lo anterior es precisamente una condición necesaria para una realización adecuada como ser humano, entonces se requiere de otros que los gobierne y de alguna manera los humanice.

> ...porque son natural o accidentalmente siervos, por su extrañez y bajo o mal uso de razón ( ) tienen necesidad de quien los rija y gobierne y reduzca a vivir como hombres, o al menos se les impida que no sean nocivos a los otros hombres, por esto añade allí el Filósofo en el cap. 5[8] que a estos tales los pueden los sabios hombres cazar o montear como a las bestias, para los atraer a que sean regidos... AH, II, 437

El uso de la fuerza es evidente si se considera que se trata de seres con los que no se puede tratar discursivamente o por medios pacíficos pero que, a la vez, pueden representar una amenaza y que de alguna manera se los debe incorporar a la vida social. En este sentido, frente a ellos la principal relación que cabe es de carácter bélico. Por otro lado, ya que no son gentes con un adecuado uso de razón, pero que por causa de su vida solitaria y enmontada muy probablemente son

7 *Política,* pg. 3, 1253a, 3-7: "...que el insocial por naturaleza y no por azar o es mal hombre o más que hombre, como aquel a quien Hornero *[Ilíada,* IX, 63] increpa: "sin tribu, sin ley, sin hogar", porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra..."

8 Parece que Las Casas se está refiriendo más bien al cap. 8 (pg. 14), 1256b, 23-26: "De aquí que el arte de la guerra sea en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes y frente a los hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa".

robustos y fuertes, entonces conviene no sólo que se los reduzca por la fuerza, sino que se lo haga en función de ponerlos a trabajar como siervos:

> *(cont. cita anterior)* y aprovechados, procurando el que los rigere, con su buen juicio el bien dellos, y impedir el mal que hacían a los otros, y ellos sirvan y aprovechen al sabio regente con sus fuerzas, porque la naturaleza los produjo robustos para los trabajos y necesarios usos en los ejercicios que hacer los mandan. AH, II, 437s

No es del caso para este trabajo entrar a estudiar en qué medida Las Casas efectivamente interpreta de una manera ajustada las ideas de Aristóteles sobre la servidumbre por naturaleza[9]. Lo que sí resulta pertinente es su interés por ubicar estas ideas de cuño aristotélico sobre el tema, interpretándolas estrictamente bajo su forma de comprender 'bárbaro' en sentido *simpliciter*. Esto resulta conveniente porque de esta manera se lograrían varios objetivos: primero, mostrar que sus propios planteamientos sobre la noción de 'bárbaro' efectivamente responden a una tradición aristotélica y tomista que de alguna manera se asume como un marco teórico obligado para las discusiones del momento sobre la legitimidad de la Conquista. Segundo, dar cuenta de la relación entre barbarismo y servidumbre por naturaleza sin necesidad de enfrentarse directamente con "El Filosofo", pero restringiendo a la vez la validez de su pensamiento sólo para los bárbaros *simpliciter*. Tercero, determinar una base argumentativa que le permita enfrentar posiciones como la de Juan Ginés de Sepúlveda, en las que los planteamientos mencionados de Aristóteles sobre la servidumbre por naturaleza parecen aplicarse sobre todos los indios recién descubiertos casi sin restricción alguna[10].

Volviendo sobre el asunto: puesto que con lo anterior se plantea la definición esencial de 'bárbaro', entonces si una persona no cumple completamente con el cuadro de manifestaciones de irracionalidad y perversidad, no sería bárbaro *simpliciter*. Es decir, no basta con ser irracional, hay que ser irracional pero también antisocial, y presentar tendencia a la ferocidad, etc. Esto es importante porque permite establecer criterios para aplicar los distintos sentidos básicos de

9 En la edición de Eckart Schiitrumpf de la *Política* de Aristóteles (Aristóteles: *Politik*, Akademie-Verlag, Berlín, 1991) pág. 234-235, se encuentra una bibliografía muy completa sobre el tema de la esclavitud en el Estagirita. En concreto sobre la recepción de Las Casas de las ideas sobre esclavitud natural de Aristóteles, *ver* M. Gillner: *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents,* V. Kohlhammer, Stuttgart, 1997

10 *Cf.*, TJC, pg. 153: "...cuatro son las causas en que fundas la justicia de la guerra hecha por los españoles á los bárbaros. / La primera es que siendo por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos é inhumanos, se niegan á admitir la dominación de los que son más pruden tes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, sien do además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca á la forma, el cuerpo al alma, el apetito á la razón, los brutos al hombre... Y tal doctrina la has confirmado no sola mente con la autoridad de Aristóteles, ..."

'bárbaro': si un pueblo es altamente feroz, pero vive organizado en ciudades y con sistemas de gobierno reconocidos, entonces no puede ser bárbaro en sentido estricto, sino sólo *secmuhim quid*, y así con todas las otras posibles combinaciones de rasgos que definen conjuntivamente al bárbaro *simpliciter*.

Por otro lado, Las Casas hace una serie de observaciones que dan cuenta de las eventuales causas que generan este tipo de barbarismo y que podrían ayudar a completar el cuadro:

> Estas inclinaciones (las de los bárbaros en sentido fuerte) provienen a éstos, o por razón de la región en que viven y especie del cielo que les es desfavorable y destemplada, por lo cual los que en ella nascen y viven salen bajos de entendimiento y con inclinaciones perversas para los susodichos males, o por mala y envejecida y depravada costumbre en algunas tierras, de donde proviene que usando muncho tiempo malas obras, no yéndoles a la mano, hacen hábito, y así van a parar a ser cuasi irracionales y brutales, que sean ya regibles por ley, o que si alguna tuvieran les sea insufrible. AH, II, 437

Según esto, el bárbaro *simpliciter* de alguna manera se hace y no lo es propiamente por naturaleza. Es una consideración que vale la pena mencionar, porque según parece para Las Casas, la naturaleza normalmente funciona bien en el sentido de crear humanos que en principio podrían realizarse adecuadamente como tales. Dicho de otra manera, nadie nace en sentido estricto bárbaro, sino que condiciones externas pueden ir generando con el tiempo la imposibilidad de su desarrollo adecuado como ser humano, es decir, su estolidez y atronamiento (v., AH, II, 438). Si esto es así, sería factible pensar que con el tiempo dejara de haber propiamente bárbaros si de alguna manera se interviniera sobre sus costumbres o se los desplazara a zonas más benignas.

Como sea, en todo caso el número de bárbaros en sentido fuerte no puede ser muy alto, ya que éste es un ser que en principio vive solo y que dispone de muy pocos conocimientos. Dicho de otra manera, sus posibilidades de reproducción y supervivencia tienen que ser bastante bajas, puesto que no cuenta con el respaldo de la vida en sociedad ni del conocimiento transmitido por la cultura para enfrentar el medio. Por otro lado, el mal clima de por sí tiende a menguar la vida. Según esto, aunque no se puede negar en Las Casas la existencia de bárbaros en sentido propio, la manera como plantea su definición no permite hablar ni de sociedades, ni de culturas, ni de estados propiamente bárbaros. Por otro lado, si bien las costumbres tienden a reproducirse, la vida aislada limitaría bastante esta posibilidad. También se podría pensar que las costumbres se van afirmando según el tipo de obras que se vayan realizando, es decir, que hay una especie de acción recíproca entre hábito y conducta particular. Si esto es así, para suponer la existencia de gran cantidad de bárbaros en sentido fuerte habría que suponer a la vez que de por

sí hubiese mucha gente con una tendencia natural perniciosa, para que de esta manera se pudiera explicar que se presentaran en muchos individuos aislados costumbres viciosas. Sin embargo, esta posibilidad parece ir en contra de planteamientos acerca de la naturaleza en general como algo tendiente a la regularidad, pero también en contra de ciertas ideas acerca de Dios y el hombre: si éste es hecho a imagen y semejanza del primero, sería bastante curioso que siendo Dios omnipotente permitiera precisamente que su imagen terrena lo desvirtuara tanto. En palabras de Las Casas:

> ...por natura no pueden caer tales defectos en toda una nación, porque sería gran mostruosidad en el linaje humano errando la naturaleza en que todos los hombres fuesen furiosos y fantochados, mentecaptos o ciegos de pasión, ... AH, II, 445
> ...porque las creaturas racionales, como sean formadas a la imagen y semejanza de Dios, su dignidad y excelencia sobre las otras criaturas no parece que sufre que la Naturaleza sea con ella menos o tanto, sino más diligente que con las otras cosas inferiores a no errar, y así evite más en ella los monstruos que en todas las demás. AH, I, 167

Algunas conclusiones parciales:

El concepto de 'bárbaro' *simpliciter* se entiende como un caso límite de manifestación de humanidad, en la que no es posible obrar de manera propiamente humana, aunque en principio se cuente con las facultades necesarias y demás condiciones corporales para hacerlo. En este sentido, el bárbaro *simpliciter* cuenta con voluntad, con razón, etc., pero por la disposición de estas facultades no puede obrar como un ser racional. Esto permite decir que el bárbaro mencionado no es en sentido fuerte ni un animal, ni un ser humano por el tipo de obras que realiza. Sería más bien como un hombre en potencia que a la vez se realiza como una bestia en acto.

No se debe confundir este tipo de bárbaro con una especie de monstruo. Esto resulta claro porque las causas de su barbarismo son o bien climáticas, o bien por malos hábitos, o bien por inclinación maliciosa, como ya se mencionó, pero también, porque este bárbaro presupone facultades propiamente humanas. En este sentido, no se trata de una especie de ser humano mal hecho, o de cierto tipo de eslabón entre la bestia y el hombre. Dicho de otra manera, la *quasi* humanidad de este bárbaro no se debe a diferencias de género o de raza.

Por otro lado, y como se mostrará más adelante, tampoco se le puede confundir con un buen salvaje u hombre silvestre, es decir, con alguien que vive por fuera de la sociedad, pero que no es en principio malicioso o feroz. Este tipo de personaje se deberá entender como un caso particular de barbarismo *secundum quid*.

Como no puede haber en general muchos bárbaros en sentido fuerte, resulta para Las Casas en principio poco viable que todos o la mayor parte o buena cantidad de los habitantes naturales del Nuevo Mundo sean considerados así.

III PRIMERA ACEPCIÓN DE 'BÁRBARO' EN SENTIDO AMPLIO EN CUANTO EXTRAÑAMIENTO DE LA RAZÓN Y DE LA VOLUNTAD. ANOTACIONES SOBRE EL ESTADO DE NATURALEZA: EL HOMBRE SILVESTRE

Las Casas define a grandes rasgos tres tipos de barbarismo *secundwn quid.* Sobre el primero afirma:

> ...la primera (manera de decir bárbara a una nación o gente), tomando el término larga e impropiamente, por cualquiera extrañez, ferocidad, desorden, exorbitancia, degeneración de la razón, de justicia y de buenas costumbres y de humana benignidad, o también por alguna opinión confusa o acelerada, furiosa, tumultosa o fuera de razón. AH, II, 434

Los criterios que enuncia Las Casas se deben entender, por lo dicho, no de una manera conjuntiva, es decir, como si todos se dieran y se tuvieran que dar a la vez, sino más bien de forma *disyuntiva:* si una persona presenta alguno de estos rasgos, pero no todos, entonces se trata de un bárbaro en sentido amplio. Para que esto sea posible, se tiene que tratar de una característica accidental y no implicar un desorden sistemático en la disposición de las facultades. Dicho de otra manera, debe tratarse de un desorden temporal, reversible, parcial.

Por otro lado, la definición traída a cuento sugiere dos subclases de bárbaro en sentido amplio: los que resultan extraños accidentalmente de lo humano por causa de algún tipo de enajenamiento de la razón, y los que se pueden determinar así en función de alguna manera inadecuada de seguir cierta opinión o juicio de la razón.

En el primer caso se podrían dar las siguientes eventualidades: la persona no piensa de una manera adecuada en el sentido de que no es capaz de reconocer o de establecer la verdad de juicios obvios o comunes. De esta manera, este individuo se comportará distinto porque establece otras normas a las corrientes como las correctas. Obviamente, si el desfase se da a nivel de la ley natural o del derecho de gentes en las relaciones entre distintos pueblos, entonces se explica que eventualmente se pueda hablar de naciones bárbaras, precisamente por las diferencias marcadas en relación con las ideas básicas de lo justo y lo bueno. Por otro lado, podría suceder que el entendimiento y la razón no funcionan adecuadamente porque algo impida que, como disposiciones, hayan alcanzado el desarrollo suficiente que permita captar cierto tipo de verdades. Esto puede ser el caso en razón de embotamiento de espíritu, costumbres depravadas, climas malignos, etc. En estos

casos, se obraría de forma bárbara por deficiencia de capacidades intelectivas. En ambas posibilidades se podría notar una estrecha relación entre enajenamiento de la razón y ferocidad, bien sea porque la voluntad se ve guiada por ideas que no corresponden con las que deberían ser, bien sea porque no puede alcanzar un nivel suficiente de claridad en relación con qué sea lo que quiera.

La segunda subclase tiene que ver con lo que se podría calificar de fanatismo:

> ...también son dichos en alguna manera bárbaros cuando furiosamente siguen y defienden alguna opinión o parcialidad. AH, II, 435
> Hay otros que de tal manera se encienden y clavan con sus temosas opiniones contra los que el contrario tienen ( ) que parecen perder todo el seso, y se tornan como estólidos y fantochados. AH, II, 434

En este caso el problema no es tanto el carácter poco racional o irracional del jucio, sino más bien la actitud que se tenga frente a éste. De alguna manera, falla más bien la voluntad en la medida en que se propone adelantar la acción. Si la voluntad no controla suficientemente al apetito irascible, es decir, si no presenta suficiente fortaleza, entonces, es factible que se deje llevar por lo que se propone sin tener en cuenta otras posibilidades o sin condicionar de alguna manera su acción. Esto podría llevar también al barbarismo que se presenta en las sectas políticas o en el adelantar empresas como las guerras o las retaliaciones sin medir consecuencias, ni permitir cuestionamientos. Es llamativo de este sentido de 'bárbaro' el hecho de que parece insistir más sobre carencia de voluntad, como una de las características propiamente humanas, que sobre la razón. Y vale la pena resaltarlo, porque un pueblo puede resultar bárbaro no porque no tenga eventualmente razón en lo que se propone, sino por la forma como lo lleva a cabo. De esta manera, no basta con ser racional para no ser bárbaro. El barbarismo parece ser compatible con los mejores y más justos objetivos.

Ligado con este primer concepto amplio de bárbaro *secundum quid,* estaría el asunto de la determinación de la condición de los pueblos en estado silvestre o de naturaleza, ya que se trata por definición de gentes que no viven en sociedad y que propiamente no reconocen un gobierno, pero que en principio son aptos para un eventual ejercicio racional adecuado.

Las Casas describe de la siguiente forma la condición de estado natural:

> Fue cierto tiempo en el cual los hombres, a cada paso vivían por los montes o campos como bestias vagueando, manteniéndose de la comida silvestre como los animales; por razón alguna no se regían, sino todo se estribaba en las fuerzas corporales; conocimiento alguno de Dios, ni ejercicio alguno de la religión, ni la razón dello se alcanzaba; de casamientos legítimos ninguno tractaba, ni alguno cognoscía quién fuesen sus hijos, ni los hijos sabían quién fueses sus padres; ignorábase la utilidad de la igualdad del derecho y de la justicia, ... AH, I, 159

El estado de naturaleza lo entiende Las Casas como una condición histórica general de la humanidad, y no meramente como algún tipo de expediente justificatorio del estado de derecho:

> Y es aquí de considerar que aquel tiempo ( ) fue, como arriba hemos tocado, común a todo el linaje humano, ... AH, I, 160

Ésta es una consideración importante porque Las Casas parece estar entendiendo que en un determinado tiempo sólo había humanos en estado de naturaleza. En otras palabras, que la organización social y política fue algo que el hombre adquirió con el tiempo. En consecuencia, se puede pensar que cuando Las Casas afirma que el hombre es un ser social y político por naturaleza no está entendiendo ni que el hombre no pueda vivir extrasocialmente, ni que la sociabilidad es una condición absolutamente imprescindible para su desarrollo. Dicho de otra manera, no es necesariamente la sociedad como tal la que permite que el hombre se realice como ser social, ya que si esto fuese así, el hombre, de por sí, nunca hubiera podido superar su estado de naturaleza.

Como sea, este estado se caracteriza por lo siguiente: primero, el hombre silvestre no vive en ciudades. Este vivir en los montes y en los prados se debe distinguir de la población de nuevos territorios en los que todavía no hay ciudades, o del hecho de vivir aislado para mejorar las condiciones de supervivencia, o de la eventual circunstancia de que el territorio sea inconveniente para poder fundar centros urbanos, como comenta Las Casas al comienzo del cap. XLVII de la AH (v., pg. 159). Más bien se trata del hecho de una situación presocial en sentido absoluto. Segundo, el hombre silvestre debe presentar costumbres ásperas, ya que parece no disponer de una tradición que le enseñe cómo hacer las cosas. En este sentido, su comportamiento debe ser similar al de las bestias, no sólo porque coma como ellas, sino porque duerme, caza, etc., de forma semejante. Tercero, parece compensar la falta de técnica con fuerza corporal. Obviamente, el satisfacer las necesidades naturales como las bestias de alguna manera presupone disponer de una dotación natural como la de ellas. Cuarto, la razón natural todavía no le permite entrever que hay algo así como un principio superior, un creador. Esto es llamativo, ya que parece sugerir Las Casas que en el estado natural ni siquiera hay todavía idolatría. Esta indicación también permitiría afirmar que el estado de naturaleza se inicia propiamente después de los acontecimientos bíblicos de la Torre de Babel. La expulsión del Paraíso de los primeros padres y las disposición de un lenguaje común habrían podido garantizar algo de conocimiento de la existencia de Dios hasta ese momento. Curiosamente, tampoco se contaría con algún tipo de estructura familiar: si los padres no saben cuáles son sus hijos, entonces o las relaciones de pareja son muy abiertas, o el padre no se mantiene con su mujer y sus hijos. Finalmente, en ese estado no habría todavía noticia clara de la ley

natural, ya que no parecen comportarse bajo parámetros mínimos de justicia. De ahí que se tenga que tratar de un estado de continua injusticia y violencia. Los casos de los primeros itálicos y atenienses parecen ser claros:

> De la brutal manera de vivir tenía (la gente italiana) que otra por el mundo tan inculta, ruda, grosera y brutal no se hallara, y esto era en tanto grado, que los poetas tuvieron a los italianos, ( ) conviene a saber, que no eran hijos de hombres, sino que habían nacido de los troncos de los árboles y de duros maderos. AH, I, 160s
> De donde parece que los atenienses ( ) fueron al principio rudísimos y barbarísimos y tenidos como otras naciones por bestias. AH, I, 165

Lo anterior indica que todo el género humano de alguna manera no sólo proviene de hombres en estado de naturaleza, sino de bárbaros en general. Y si bien no se puede tratar de bárbaros *simpliciter*, la diferencia entre éstos y los hombres silvestres no es tan fácil de establecer. Según parece, el bárbaro *simpliciter* no se puede nunca socializar, mientras que el hombre silvestre de alguna manera y de por sí encontró el camino de la organización política. Sin embargo, el asunto no es tan claro: si el bárbaro *simpliciter* no lo es por deficiencia propiamente dicha de sus facultades, ya que no se trata de monstruos ni de amentes, o dicho de otra manera, si la causa de su estolidez y atronamiento está en las malas costumbres o en los climas inconvenientes, entonces, ¿qué es lo que puede explicar que no pueda hacerse por sí mismo plenamente racional mientras que el silvestre sí? No es muy claro por qué el hombre silvestre no tenga que devenir en bárbaro *simpliciter*. no vive en sociedad, no presenta desarrollo racional, dispone de fuerza corporal, es corrupto en sus costumbres, se reproduce como las bestias, etc. Por otro lado, Las Casas afirma que el hombre silvestre requiere de tiempo hasta que finalmente se da cuenta de la importancia de la vida en sociedad y va desarrollando habilidades racionales (v., p. 159). Si esto es así, entonces, ¿cómo se puede saber si una horda de hombres bestia o de "hijos de troncos" es una manada de bárbaros *simpliciter* o de gentes en estado de naturaleza?

Como se puede ver, si la diferencia entre bárbaro en sentido fuerte y hombre silvestre se pierde, entonces resulta viable que se identifiquen unos con otros. Y en este sentido, que se legitime el uso de la fuerza sobre gentes en estado de naturaleza, que se los considere siervos por naturaleza y que se los deba subordinar, como fase previa para su realización plena como seres humanos. Es más, que se pueda justificar que todas las naciones necesariamente hayan pasado por una fase de servidumbre por naturaleza. La otra alternativa sería redefinir 'bárbaro' en sentido fuerte, bien sea dejando de lado la tradición aristotélica, o tratando de añadir criterios adicionales.

IV SEGUNDA ACEPCIÓN DE BÁRBARO EN SENTIDO AMPLIO: DIFERENCIAS DE LENGUAJE Y AUSENCIA DE CULTIVO DE LAS LETRAS

Otro tipo principal de bárbaro *secundum quid* lo define Las Casas en función de las diferencias de lenguaje y el cultivo de la letras. Sobre este último aspecto:

> La segunda manera o especie de bárbaros es algo más estrecha, y en ésta son aquellos que carecen de literal locución que corresponda a su lenguaje como corresponde a la nuestra la lengua latina; finalmente que carezcan de ejercicio y estudio de las letras, y estos tales se dicen ser bárbaros *secundum quid,* ... AH, II, 435

No se debe olvidar que el cristianismo le da una especial importancia a la posibilidad de tener lenguaje escrito, ya que se trata de una religión que se estructura en gran medida por su referencia a la Biblia: los libros sagrados como tales se entienden no sólo como manifestación concreta de la Ley Divina, sino como una constante y continua. El texto en principio no varía y se mantiene durante el paso de las generaciones. De alguna manera, es algo así como una especie de reflejo de la eternidad divina en lo material y, en consecuencia, algo sagrado como tal. Un caso bastante peculiar del tiempo de la Conquista, a modo de ejemplo:

> El rey (Atahuallpa) no dijo lo que escriben los historiadores, que dijo: "Vosotros creéis que Cristo es Dios y que murió; yo adoro al sol y a la luna que son inmortales; y ¿quién enseñó que vuestro Dios era el Hacedor del universo?" Y que fray Vicente de Valverde respondió que aquel libro; y que el rey le tomó, y lo ojeó, y puso al oído, y como vio que no le hablaba lo echó en tierra; y que entonces fray Vicente de Valverde lo alzó y se fue a los suyos diciendo: "Cristianos, los Evangelios ollados; justicia y venganza sobre éstos. Ea, ea, destruidlos, que menosprecian nuestra ley y no quieren nuestra amistad." (Inca Garcilaso de la Vega, *Obras Completas,* BAE, T. III, Madrid, 1960, pg. 52).

Por otro lado, no deja de ser curioso que efectivamente se califique de bárbara a una nación por no contar con escritura, cuando muy probablemente la mayor parte de la población de las culturas que disponían de este recurso era analfabeta. Luego, el valor que se pone en el lenguaje escrito no pudo haber tenido que ver principalmente tanto con consideraciones acerca de la mejor o peor calidad de vida de los que saben leer y escribir, sino muy probablemente en aspectos simbólicos, en la posibilidad de mantener viva la memoria cultural y religiosa, así como de manejo y organización de estados considerablemente grandes por población y territorio.

> ...entre otros oficios y oficiales que había (hablando de culturas aborígenes de Guatemala) eran los que servían de cronistas e historiadores. Estos tenían noticia de los orígenes de todas las cosas, así tocante a la religión y dioses y cultu de ellos, como de

> las fundaciones de los pueblos y ciudades, cómo comenzaron los reyes y señores y sus señoríos, y modos de sus elecciones y sucesiones; de cuántos y cuáles señores habían pasado; de sus obras ( ) *ítem,* de las primeras costumbres de los que primero poblaron ( ). Estos cronistas tenían cuenta de los días, meses y años, y aunque no tenían escritura como nosotros, tenían empero sus figuras y caracteres que todas las cosas que querían significaban. AH, II, 346

Como sea, el barbarismo que se define por la carencia total o parcial de escritura en todo caso no implica el barbarismo en sentido fuerte, ni tampoco aquél de sentido amplio que se trató en el numeral anterior, "porque en lo demás pueden sabios y polidos, y carecer de ferocidad, extrañez y aspereza" (AH, II, 435).

Si en lo demás se puede ser "sabio y polido", eso implica que la escritura no es un recurso necesario para la estructuración del estado o para poderse comportar de una manera adecuada. En otras palabras, para captar la ley natural, para llegar a ser prudente y poder vivir en sociedad, no se requiere en absoluto de escritura, ni por parte de la comunidad, ni por parte de sus miembros. Sin embargo, y esto es llamativo, en todo caso algo de barbarismo nota Las Casas en esa carencia: no hace necesariamente feroz, o estólido, o atronado, pero en todo caso es una razón suficiente para ser considerado bárbaro. Dicho de otra manera, parece que reconoce la importancia de ese recurso para una realización plena como ser humano: el hombre en cuanto hombre en sentido fuerte debe saber leer y escribir, puesto que cualquier tipo de barbarismo tiene que implicar de alguna manera algún tipo de extrañeza frente a lo propiamente humano.

Sobre las diferencias de lenguaje:

> Lo mesmo se suele llamar bárbaro un hombre comparado a otro porque es extraño en la manera de la habla, cuando el uno no pronuncia bien la lengua del otro, y también cuanto a la conversación, que no se conciertan en el tractar y conversar uno con otro, ... AH, II, 435

En esta definición de 'bárbaro' se recoge probablemente su sentido más antiguo y primero:

> ...y ésta fue la primera ocasión, según Estrabón, en el libro 14, que se tuvo para llamar los griegos a otras gentes bárbaras, conviene a saber, porque no pronunciaban bien, sino rudamente y con defecto, la lengua griega; y de esta manera no hay hombre ni nación alguna que no sea de la otra cualquiera bárbara y bárbaro. AH, II, 435

Si se piensa que el lenguaje está fuertemente ligado a la forma de vida, no sólo porque resulta prácticamente incomprensible desligado de ésta, sino porque, en alguna medida, da cuenta de ella y la hace posible, entonces, no poder entender otro lenguaje o no poder hablar bien el ajeno conlleva a su vez hacer difícil el acceso a esa otra forma de entender el mundo en general. En otras palabras, la

relación entre no ser competente lingüísticamente y ser asumido como extraño se plantea como muy cercana.

Si bien puede ser claro por qué el que no habla como uno se entiende como extraño, pensando no sólo en las dificultades de comunicación, sino en la diferencias de imágenes de mundo que puede haber en juego, no es tan claro por qué se le califica precisamente de bárbaro, no ya entendido meramente como el que no articula correctamente, sino como el que de alguna manera niega lo propiamente humano, así sea accidentalmente. Como hipótesis de trabajo se podría suponer que la tradición cristiana aporta su cuota especial en la forma de entender esta acepción de 'bárbaro', si se considera que antes del epiosodio de la Torre de Babel todas las personas habrían hablado el mismo lenguaje, el de Adán, quien efectivamente había estado en capacidad de nombrar las cosas como debía ser, dadas sus sobresalientes capacidades intelectivas. Si esto es así, con la pérdida del lenguaje de Adán, no sólo se habría castigado la soberbia humana, no sólo se habría hecho posible que la idolatría se potenciara, sino que se habría perdido un lenguaje sin equívocos, uno tal que lograra referir a la esencia de las cosas. En este sentido, la humanidad en general habría perdido mucho con el castigo de la diferencia de lenguajes: el hombre plenamente hombre debe hablar el lenguaje de Adán. Hablar distintas lenguas significa de alguna manera permanecer en la situación de pena generada por un castigo y por conductas reprochables y es, por lo tanto, un signo de pecado, de inhumanidad.

Si bien no hay referencias explícitas en Las Casas sobre la mencionada relación entre diversidad de lenguas y barbarismo, en todo caso lo dicho parece ser compatible con su pensamiento:

> En tanto que la lengua fue una no pudo haber ignorancia mucha en las gentes, porque siempre pudieron tener quien los enseñase la verdad de un Dios, ( ) y prueba este discurso la diversidad de dioses súbitamente levantada de tener unos a una causa y otros a otra por Dios, y esto no parece que pudiera ser sino por la diversidad de la lengua. AH, I, 245

Por otro lado, se encuentra una indicación muy notable que podría explicar el vínculo entre 'bárbaro' por diferencia de lenguaje y el mismo concepto en sentido amplio, que puede ayudar a complementar el asunto:

> Y así, estas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros, conviene a saber, por extraños; de donde ha procedido un error grande en muchos de nosotros, seglares, eclesiásticos y religiosos, para con estas nuestras indianas naciones, que como son de diversas lenguas que no entendemos ni penetramos, y de diferentes costumbres, y los que de nuestra nación a estas tierras vinieron, sean de cualquiera profesión o calidad, después de haber perdido estas gentes sus repúblicas y orden que tenían de

> vivir e gobernar, por haberlos puesto nosotros en tal gran desorden y apocado de tal manera que han quedado del todo anihilados, piensan los que así en este estado los hallan que la confusión y el abatimiento en que agora viven fue siempre, y haber procedido de su naturaleza barbárica y policía desordenada, ... AH, II, 435

El asunto es claro: ya pasó algo de tiempo después del Descubrimiento y ya pasó también propiamente el tiempo de las grandes conquistas. Los grandes reinos indios están no sólo destruidos, sino que la situación general de los indios supervivientes es bastante lamentable, o como lo describe Las Casas, "están del todo anihilados", es decir, hechos una nada. Por otro lado, obviamente no hay relatos en español o latín de esas culturas previa a la llegada de los españoles, y los que se escribieron inmediatamente después o son muy pocos o no se conocen. Además, están a la vez desapareciendo los primeros conquistadores. La consecuencia general que ve Las Casas sería que los nuevos colonizadores creen que la situación indiana al inicio de la Colonia era la que siempre habían tenido. Retomando el punto: precisamente por no poder comunicarse con los indios, no es posible comprender su situación con suficiente perspectiva. Como esta situación es francamente negativa, la calificación de bárbaro se impone. Dicho de otra manera, el barbarismo de la ignorancia de la lengua puede llevar bajo ciertas circunstancias a asumir al otro, o que lo asuman a uno, como bárbaro en sentido amplio o fuerte.

Por otro lado, queda en todo caso la sugerencia de otro sentido de 'bárbaro', que sería precisamente el que refiere al aculturado, al abandonado de los propios dioses, al vencido, al desplazado, etc., es decir, al que se fuerza a ser bárbaro. Esto daría lugar a hablar de un barbarismo inducido, que ayudaría a complementar el cuadro de los barbarismos accidentales.

V TERCERA ACEPCIÓN DE 'BÁRBARO' EN SENTIDO AMPLIO: EL INFIEL. RELACIÓN ENTRE INFIDELIDAD Y BESTIALISMO; DISTINCIÓN ENTRE INFIDELIDAD POR IGNORANCIA INVENCIBLE Y POR OPOSICIÓN.

Las Casas define un tercer y último tipo de bárbaro *secundum quid*, y que se identifica con el infiel en general:

> Es la cuarta manera o especie de bárbaro ( ) que comprende todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, conviene a saber, todos los infieles, por muy sabios y prudentes filósofos y políticos que sean. AH, II, 439

Es una definición muy llamativa porque propone principalmente una concepción del bárbaro desligada de logros racionales. El punto no parece ser si una persona es o no suficientemente racional en sus conductas y opiniones para que sea calificado de bárbaro o no en esta acepción. El problema tiene que ver con qué

tipo de proposiciones asienta y tome por verdaderas con base en su voluntad. Ahora bien, si se piensa que bárbaro en general se define en función de la negación, total o parcial, de las características que definen al hombre en cuanto hombre, entonces parece ser claro que Las Casas plantea una relación esencial entre ser cristiano y ser humano en sentido propio. Dicho de otra manera, el infiel tiene que ser considerado como una especie de bestia:

> ...todos los que carecen de la verdadera fe, no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden, ... AH, II, 440

Y más adelante:

> ...todo hombre que sin noticia es de su criador, no es hombre, sino bestia, ... AH, II, 441

Por lo dicho, el planteamiento de Las Casas parece implicar lo siguiente: la definición del hombre en cuanto ser racional, entendiendo por 'racional' no sólo el que cuente con facultades intelectivas, sino también con voluntad, no es completa, ya que para ser hombre hay que ser creyente, y el serlo no es algo implicado por el mero hecho de ser racional. El asunto es claro, porque independientemente del grado de prudencia y sabiduría, si no se es creyente, se es bestia. Luego, resulta obvio que por la mera razón no es posible llegar a la verdadera fe. Pero hay otra consecuencia más fuerte: si por ser infiel se es bestia independientemente del desarrollo racional, entonces la racionalidad no es un rasgo específicamente humano, porque precisamente se puede ser una especie de bestia racional. Es decir, la racionalidad no diferenciaría al hombre del animal. En vocabulario más escolástico, el animal en cuanto animal no excluiría la racionalidad. Pero como hay mucha bestia sin uso de razón, ésta no sería un rasgo genérico en la definición de animal en cuanto tal, sino eventualmente la característica de alguna de sus especies, así como hay unos voladores y otros no, etc.

Suponiendo que esto sea así como se ha planteado, la definición básica de 'bárbaro', es decir, la *simpliciter*, resultaría problemática tal como Las Casas la propone, ya que ser racional y ser a la vez bestia no serían características que parezcan contradecirse necesariamente. Intentando desarrollar la idea: si se es irracional, se es bárbaro por lo menos *secundum quid*. Luego, la racionalidad parece ser una característica necesaria de humanidad, es decir, no se puede ser humano e irracional. Pero, si se es infiel, se es también bárbaro, luego el ser creyente también se asume como un rasgo propiamente humano. Sin embargo, como ser infiel y a la vez sabio y prudente conlleva la calificación de bestia, entonces la racionalidad no parece ser efectivamente un rasgo necesariamente humano. Luego, lo que parece definir propiamente al ser humano es principal-

mente su religiosidad. Pero ésta tampoco resulta ser una vía interpretativa razonable: de hecho se puede ser fiel y comportarse como bestia.

El asunto se podría resolver si se supone que la racionalidad que hace al hombre propiamente hombre tiene que ser una acompañada de cristianismo, es decir, que solamente la racionalidad cristiana es estrictamente racionalidad humana. Obviamente, esto implicaría tanto como descalificar del *status* de racionalidad a la pagana. Dicho de otra manera, los logros de la razón por fuera del ser creyente se deben calificar meramente de pseudorracionales, deben implicar error, se deben fundar en algún tipo de falsedad. Creo que ésta es la propuesta de Las Casas: la racionalidad del infiel en el fondo siempre es aparente. Algunas indicaciones:

> La razón es porque no hay alguna nación (sacando la de los cristianos) que no tenga y padezca munchos y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policías, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en la Iglesia, rescibiendo nuestra sancta y católica fe, porque sola ella es la ley sin mancilla que convierte las ánimas, limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde todas las otras suciedades, vivios e máculas privada y públicamente proceden. AH, II, 439

El texto parece claro: si la racionalidad no está acompañada de la guía de la fe, entonces siempre será imperfecta, y lo suficiente como para necesariamente barbarizar en las "leyes, costumbres, vivienda y policías", es decir, en todas las instancias del desarrollo humano. Antes de entrar a comentar por qué la infidelidad genera tantos defectos, conviene advertir que este tipo de barbarismo tiende a desdibujar lo dicho en relación con el primer tipo de bárbaro *secundum quid:* si nadie que sea propiamente cristiano puede tener conductas barbáricas, ya que de por. sí cumple con los mandamientos, etc., y si la racionalidad pagana de por sí implica defectuosidad en el orden familiar, social y político, entonces toda manifestación de barbarismo *secundum quid* parece responder en últimas a la carencia de fe, bien sea por ser gentil, herético, o no suficientemente buen cristiano. Dicho de otra manera, los diferentes tipos de bárbaro accidental tan sólo serían las distintas maneras en que se manifiesta la infidelidad. Pero si esto es así, entonces, ¿qué pasa con la forma de entender al estólido y atronado? Una de dos, o se establece una especie de gradación de niveles de animalidad, o se supone que en últimas toda estolidez y atronamiento tienen su explicación en la falta de fe. También se sugiere otra consecuencia, quizá poco amable para el pensamiento de Las Casas, si se opta por lo segundo: si la infidelidad explica todos los tipos de barbarismo, entonces el *simpliciter* también. Luego, el nivel más alto de infidelidad debe generar que existan siervos por naturaleza. Por lo tanto, sí habría un cierto tipo de infidelidad que justifica no sólo la guerra, sino la esclavitud y el uso de la

violencia. Muy probablemente, si se aceptan diferentes grados de animalidad, de tal forma que unos son más o menos animales en función de la disposición de facultades racionales y voluntad, entonces habría que reinterpretar qué quiere decir que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, justamente por su racionalidad.

Lo anterior en todo caso parece indicar que el pensamiento de Las Casas no responde principalmente a fuentes escolásticas y aristotélicas: Santo Tomás seguramente consideró a Aristóteles como gentil, pero nunca se le hubiera ocurrido sugerir que "El Filósofo" fuese una especie de bestia".

Volviendo sobre la relación entre infidelidad e inadecuado desarrollo racional:

Muy por encima se puede decir que para Las Casas todo ser humano por naturaleza presenta cierta tendencia a buscar a su creador, así como cierta noción mínima y confusa del mismo. Antes del pecado original, la noción de Dios sería bastante clara, no sólo por el contacto directo con éste, sino porque se habría dado una situación de completa carencia de pecado, así como de armonía plena entre las facultades humanas. Esto implica que con la comisión del pecado original y con el paso del tiempo, la noción de lo divino se hubiese oscurecido cada vez más, perdiéndose así el referente básico de conducta adecuada. Esta situación se tenía que ver potenciada además por el hecho de tenerse que presentar un funcionamiento inconveniente de las facultades intelectivas y apetitivas como efecto colateral del pecado de Adán y Eva. Con el tiempo, el aumento de población y la diferencia de lenguajes y lugares de habitación, pero también, dado que el hombre de por sí presenta una necesidad natural de satisfacer una tendencia hacia lo divino, como ya se aludió, habrían causado la aparición de todo tipo de idolatrías, entendidas básicamente como el culto a falsos dioses. Como se ve, estos cultos errados traerían necesariamente consigo plantear valores igualmente inadecuados, ya que la idea misma de lo más valioso, justo, poderoso, bondadoso, etc., se fundamenta en algo falso, en algo pseudodivino. Esto podría indicar por qué necesariamente todo infiel no puede comportarse de una manera plenamente adecuada:

> Pero al cabo, ni la justicia, ni la prudencia en los romanos, ni en turcos, ni en moros, ni en otra gente que no tenga cognoscimiento del verdadero Dios, justicia, ni prudencia, ni virtud alguna es sino en aquella república cuyo instituidor, rector y gobernador el hijo de Dios es,... AH, II, 440

Según esto, el barbarismo se asume como una tendencia natural del hombre cuando no tiene la posibilidad de satisfacer la apetencia de lo divino de una mane-

11 Una alusión al asunto se encuentra en Matthias Gillner, *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen Kontinents*, pg. 167.

ra adecuada, es decir, según el cristianismo. En este sentido, ser bárbaro no es algo evitable si no se cuenta con la guía de la doctrina cristiana. Dicho de otra manera, es una especie de destino fatal de la humanidad: por un lado, lleva a la muerte eterna, por el otro, a llevar una vida llena de pecado. Esto motiva a pensar que como hay diferentes tipos de infieles, igualmente se podrá hablar de distintos tipos de bárbaros. De hecho, Las Casas distingue entre los infieles por ignorancia invencible y los que no:

> ... unos infieles y bárbaros hay que la infidelidad de que padecen es pura negativa, que quiere decir que nunca oyeron nuevas de Cristo y de nuestra fe y doctrina, y así se dicen infieles porque no tienen la fe, como son propriamente los que llamamos gentiles, ... AH, II, 440
> Otros infieles y bárbaros hay cuya infidelidad es diferente de la de los precedentes, y ésta es y se llama contraria, según la contrariedad que tienen a la fe, conviene a saber: que oídas las nuevas del Evangelio, rehusan de recibillo y resisten a la predicación del, sabiéndolo que resisten por puro aborrecimiento que tienen a nuestra fe y nombre de Cristo, y no sólo rehusan de recibilla y de oílla, pero impugnan y persíguenla, y si pudiesen, por encumbrar y dilatar su secta, la destruirían; ... AH, II, 441

La diferencia ya se encuentra en pensadores como Tomás de Aquino[12], para el que fue importante la distinción al hablar de las causas del pecado en general, precisamente, al tratar el tema del conocimiento o desconocimiento implicado en la acción adelantada, es decir, si se sabía o no que fuese correcta, etc. Tomás de Aquino plantea que cuando efectivamente hay una carencia de conocimiento que no se podía adquirir y que hubiese impedido adelantar la acción en cuestión, entonces se trata de un acto que no se debe considerar pecaminoso[13]. De esta manera, como no se puede exigir lo imposible, la ignorancia invencible no da razón de pecado. Aplicado a los infieles: ya que creer implica un acto de la voluntad, y puesto que la voluntad solamente puede asentir y rechazar contenidos que le presente el entendimiento y la razón, es importante establecer si el infiel tenía o no

12 *Cf.* ST, II-II, q. 10, a. 1: "La infidelidad puede tener doble sentido. Uno consiste en la pura negación, y así se dice que es infiel quien no tiene fe. Puede entenderse también la infidelidad por la oposición a la fe: o porque se niega a prestarle atención, o porque la desprecia... y bajo este aspecto es pecado. / Pero si tomamos la infidelidad en sentido puramente negativo, como es el caso de quien jamás oyó hablar de la fe, no es pecado, ..."

13 *Cf.* ST, I-II, q. 76, a. 2: "... la ignorancia de aquello que uno debe saber es pecado por la negligencia. Mas no se le imputa a uno como negligencia el que no sepa aquello que no puede saber. De ahí que la ignorancia de esto se llame invencible: porque no se puede superar por el empeño (o diligencia). Y por eso tal ignorancia, no siendo voluntaria, ya que no está en nuestra facultad el superarla, no es pecado. Por lo cual es evidente que ninguna ignorancia invencible es pecado".

tenía la posibilidad de hacerse de alguna manera a estos conocimientos, para poder establecer si la voluntad del infiel los habría podido asentir o rechazar. El punto es relevante porque permite establecer si hay o no pecado en el hecho de ser infiel, es decir, si debe haber castigo o no, si hubo injuria o no, independientemente de la situación de pena que conlleva tener en principio impedida la posibilidad de la vida eterna.

Según esto, así como hay una infidelidad pecaminosa y otra que no lo es, parece que se pudiera hablar de un tipo de barbarismo no culposo y otro, por el contrario, que sí lo es. Los infieles con ignorancia vencible no sólo son bárbaros, sino que de alguna manera han querido serlo, son culpables de su condición y, en consecuencia, deben responder por ella. Mientras que la situación del otro tipo de infiel, si bien equivale asimismo a la de una bestia, presenta cierto matiz de barbarismo ingenuo o inocente, por llamarlo de alguna manera.

Lo anterior también permitiría distinguir otros tipos de bárbaros en función de las otras posibilidades de infidelidad, desarrollando las ideas de Las Casas. Obviamente el herético, y en especial, los cismáticos podrían conformar otro subgrupo de bárbaros *secundum quid.* En éstos la razón de pecado sería aún más grave, ya que de alguna manera prometieron mantenerse dentro del credo y después de alguna manera lo negaron. En todo caso, su conducta no sólo sería pecaminosa sino de cierta forma barbárica. Sin embargo, no presentarían tanto deseo de convertirse en bárbaros como los apóstatas: en cierto sentido, estos últimos, siendo plenamente humanos, pretenderían dejarlo de ser completamente.

VI ESBOZO DE UNA HISTORIA DE LA HUMANIDAD EN FUNCIÓN DEL CONCEPTO DE BÁRBARO

Las Casas introduce sus análisis sobre el concepto de 'bárbaro', justificándolo de la siguiente manera:

> Y porque algunas veces arriba en munchos lugar habernos tocado este vocablo y palabra bárbaro, y munchos llaman y tienen a estas gentes (a los indios) a otras naciones por bárbaras, y algunas veces se halla en la Escriptura sancta, y es frecuente en los sacros Decretos y historias profanas ( ) mayormente que el Filósofo hace mención especial en sus *Políticas* de bárbaros, y munchas veces veo errar cuando se habla, tomando unos bárbaros por otros, equivocando; por tanto, para evitar esta impropiedad y confusión, quiero aquí explicar qué cosa es ser bárbaro y qué naciones propiamente se pueden llamar bárbaros, ... AH, II, 434

Efectivamente se trata para Las Casas de un concepto importante para intentar dar cuenta del otro. Muy por encima se puede hacer una especie de reconstrucción de la historia de la humanidad en función de este concepto, tal como se deja entrever de los planteamientos expuestos:

En el Paraíso no habría propiamente barbarismo de ningún tipo.

Con la comisión del pecado original se abre sistemáticamente la posibilidad de que se encuentren bárbaros *secundum quid* del tipo amplio, es decir, gentes que presenten ocasionalmente o de forma accidental ferocidad, etc.

Con el tiempo, y dada la aparición de la idolatría, la mayor parte de la humanidad habría caído en un estado de barbarismo por infidelidad. Muy poca gente lo habría podido evitar, salvo parte del "Pueblo Escogido" hasta la llegada de Cristo.

Por otro lado, dado que necesariamente hubo una fase de estado natural generalizado en la humanidad después de la salida del paraíso mientras la tierra se fue poblando, así como por la dispersión generada por el Diluvio, toda la humanidad pasó en su momento por una fase de barbarismo accidental propio del hombre silvestre.

Además, dada la desaparición del lenguaje común de Adán por los eventos relacionados con la Torre de Babel, todo pueblo desde entonces habría sido relativamente bárbaro frente a los otros cuyo lenguaje no hablara.

Una vez que se va consolidando la Iglesia, el concepto de bárbaro se va aplicando concretamente a pueblos como el griego y el romano, entendidos principalmente como paganos o idólatras. Obviamente, al irse cristianizando estos pueblos, la aplicación de este tipo de concepto de bárbaro por infidelidad se habría ido corriendo hacia los límites del Imperio Romano, hasta finalmente confundirse con lo no romano. En este momento, cuando Roma adopta como religión a la cristiana, de alguna manera converge el bárbaro entendido como infiel con el bárbaro entendido como extraño, ajeno a las propias costumbres, valores y racionalidad. Todo pueblo no romano sería doblemente bárbaro: la infidelidad se asocia con ferocidad e irracionalidad, así como la posiblidad de la racionalidad con el credo.

Para el tiempo del descubrimiento y conquista de América, la situación tuvo que haber hecho ver bárbaros por todos lados: turcos y moros amenazando al cristianismo por varios flancos a la vez. Es decir, un barbarismo querido, generado por ignorancia vencible, pero a la vez agresivo y poderoso. Por otro lado, la consolidación y la aparición de movimientos reformistas al interior del cristianismo debieron haber sido interpretadas por Las Casas como el surgimiento de otra fuente eventual interna de barbarismo, el de la infidelidad herética y cismática. A lo anterior se debió haber sumado un ambiente europeo de conflictos y guerras por casi todo el continente, que tenía que leerse como el barbarismo de la defensa obsesiva de ideas o como mera ferocidad irracional. Y justo en este circunstancia aparece todo un Nuevo Mundo bastante bien poblado de infieles por ignorancia invencible, es decir, bárbaros sin culpa, de conductas extrañas, de lenguajes incomprensibles, algunos en estado natural, etc.

De alguna manera esta superficial reconstrucción indica que si se aplica la propuesta de entender el concepto de 'bárbaro' de Las Casas, casi solamente se pueden ver bárbaros por todas partes y por múltiples razones desde la salida del Paraíso hasta el inicio de la colonia española en América, lo cual motiva algunas preguntas:

Si por todos lados hay barbarismo, entonces, ¿quién podía propiamente no serlo?

Si el barbarismo es una condición necesaria en el proceso de humanización, ya que es una condición casi natural hasta antes de la venida de Cristo y puesto que está presupuesta como fase anterior a la consolidación de estados, entonces, ¿en qué queda de la distinción entre bárbaro *simpliciter* y *secundum quid?* ¿Por qué ser bárbaro en alguna medida y respecto no es algo connatural al hecho de ser humano? Por todos lados se da barbarismo, siempre ha habido barbarismo, por lo tanto, parece ser algo corriente, habitual, esperable. En consecuencia, parece corresponder sin inconveniente con la definición de lo que es natural.

Pero si el barbarismo es lo natural, entonces lo extraño y excepcional sería lo propiamente humano. Curiosamente lo humano sería principalmente lo diferente, lo que no se encuentra, lo que choca con la realidad, con las costumbres, y demás.

VII CONCLUSIONES

Las Casas parece tender a fundir en su acepción de 'bárbaro' el concepto de 'mal' con el de 'lo diferente'. Su idea de lo bueno y de lo malo proviene de dos fuentes diversas: por un lado, el bien entendido como todo aquello que dicta y proviene de la razón natural y, en consecuencia, con el respeto de la ley natural, la generación de sistemas sociales y políticos, el hacerse a virtudes cardinales, etc. Pero por otro lado, resulta principalmente bueno lo que se identifica con el hecho de ser creyente. Esta doble fuente de la concepción del bien, implica, en consecuencia, una consideración combinada no sólo de lo que sea el mal, sino en especial, de lo otro, de lo extraño: el bárbaro se define tanto en la negación de lo que es específicamente racional, como también en función de la oposición o del mero desconocimiento del credo.

Si esto es así, el bárbaro queda entendido básicamente como el otro desde un punto de vista moral: ser otro y no corresponder con lo debido tienden a identificarse.

Ahora bien, como por todas partes parece que se presentan conductas y formas de ser que no corresponden con lo debido, no sorprende que Las Casas encuentre manifestaciones de barbarismo por todas partes.

Por otro lado, ya que parte de la intención básica de Las Casas al hacer esta propuesta de redefinición y aclaración del concepto de 'bárbaro' consiste precisa-

mente en hacer inoperante la calificación de bárbaros *simpliciter* sobre los indios, parece que el efecto mencionado no es indeseable para sus propósitos: si hay barbarismo por todas partes, resulta falto de sentido pensar que todas las personas, cristianos e infieles son por principio siervos por naturaleza. Sin embargo, lo anterior a costa precisamente de la idea de humanidad que pretende defender.

2. Idolatría, adivinación, magia, sacrificios humanos y antropofagia en Fernández de Oviedo y Las Casas

Ya soberbio desde sus principios Lucifer contra Dios,
ambicioso de su gloria y envidioso de los divinos honores,
procuró emposesarse de todo el orbe y esparciendo
negras sombras en todas las naciones,
ser adorado por dios'.

I Consideraciones preliminares

Apartes de un diálogo entre fray Francisco de Bobadilla (F.) y un indio de Nicaragua (L), extraídos de la *Historia General y Natural de las Indias:*

F. ¿Adonde e cómo le pedía el agua a ese que decís que os la envía?
I. Para perdir el agua, vamos a un templo que tenemos suyo, e allí matan e se sacrifican muchachos e muchachas; e cortadas las cabezas, echamos la sangre para los ídolos e imágenes de piedra que tenemos en aquella casa de oración destos dioses, ( ).
F. ¿Qué hacéis con los cuerpos de los que así se matan e sacrificáis?
I. Los chiquitos se entierran, e los cuerpos que son de indios grandes, comen los caciques principales, e no come de ellos la otra gente. ( )
F. Cuando aqueso hacéis, ¿envíaos el agua ese vuestro Dios?
I. A las veces sí e a las veces no. HG, IV, 372

Varias costumbres indias chocaron aparentemente de forma violenta, con la mentalidad de los españoles de la primera mitad del siglo XVI, entre ellas, y de una manera especialmente destacada, la de los sacrificios humanos, eventual-mente ligada a la antropofagia. El diálogo traído a cuento no refleja lo mencionado: se constata un interés, el de poder controlar las lluvias, que rebasa las posibilidades humanas, por lo que hay que entrar en tratos con una instancia más poderosa, "ese vuestro Dios". Se hace uso de un recurso para obtener el favor pretendido, los sacrificios, que a veces funcionan y a veces no. En ningún momento el fraile expresa ningún tipo de opinión sobre el asunto, ni deja traslucir sus eventuales emociones.

Sin embargo, de hecho no fue y no podía ser así: el ritual cristiano de la misa está íntimamente ligado con la reactualización semanal del sacrificio de Cristo así como con su ingestión. La semejanza tenía que saltar a la vista, así como las diferencias, incluida obviamente la necesidad de tomar posición frente al tema.

1 Julián, Antonio: *Monarquía del Diablo,* Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1994, pg. 57.

Este ensayo pretende dar cuenta de la manera como se entendió durante el siglo xvi la idolatría, atendiendo especialmente a los sacrificios humanos y a la magia. El análisis se centrará en dos figuras antagónicas de su momento, que tuvieron contacto directo con culturas aborígenes durante el tiempo de la Conquista: Bartolomé de Las Casas y Gonzalo Fernández de Oviedo.

Se intentará mostrar que el español de entonces podía contar con una imagen de mundo lo suficientemente amplia o ampliable como para poder dar cuenta del asunto. Dicho de otra manera, que no se trataba en absoluto de un hecho insólito o que rebasara sus posibilidades de comprensión. Por otro lado, que esta cosmovisión no sólo permitía ubicar, de cierta y determinada manera, este tipo de costumbres dentro de la propia idea de mundo, sino que al hacerlo, necesariamente condicionaba cómo se debían concebir, esto es en el sentido de describir, explicar y valorar.

Se comenzará con Fernández de Oviedo, no sólo porque en parte el pensamiento de Las Casas se puede entender como respuesta y crítica al del primero, sino porque, por lo general, Oviedo se contenta con constatar ciertos hechos y valorarlos, pero sin adelantar mayores intentos explicativos. Sin embargo, esto es útil porque permite determinar una serie de preguntas y de posiciones que una teoría sobre la idolatría de los indios del Nuevo Mundo debe estar en capacidad de resolver, y además por la influencia de Oviedo en el pensamiento de Sepúlveda como cronista de referencia[2]. En este sentido, las ideas de Las Casas se pueden entender como una especie de complemento frente a los puntos de vista de su no muy apreciado colega cronista:

> Y porque dondequiera que (Oviedo) en su *Historia* de indios toca, no abre la boca sin que los blasfeme y anhile cuanto él con sus fuerzas puede, como se verá refiriendo lo que dellos dice, no parece sino que su fin último y bienaventuranza de escribilla no fue otro más de para totalmente infamallos por todo el mundo, como ya su *Historia* vuela, engañando a todos los que la leen y poniéndolos, sin por qué ni causa alguna, en aborrecimiento todos de los indios, y que no los tengan por hombres, ... *Historia de las Indias,* en *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas,* BAE, Madrid, 1961, pg. 520.

Cf., por ejemplo, Objeciones de Sepúlveda en *Controversia Las Casas-Sepúlveda,* en Bartolomé de Las Casas: *Obra Indigenista,* Alianza, Madrid, 1985, pg. 209: "Pues ser estos hombres (los indios) de poca capacidad y de pravas costumbres, pruébase por dicho de casi todos los que de allá vienen, y principalmente por la *Historia General,* libro 3o., cap. 6, scripta dellos por cronista grave y diligente en inquirir las cosas, y que ha estado en las Islas y Tierra Firme muchos años". O en palabras de Las Casas, *Ibid,* Réplicas a las Objeciones, pg. 239: "Y lo que más perjudica a la persona del reverendo doctor (Sepúlveda), entre personas prudentes y temerosas de Dios, y que tienen noticia ocular de las Indias, es allegar y traer por auctor irrefragable a Oviedo en su falsísima y nefanda *Historia* que llamó *general,* ..."

Así, teniendo en cuenta lo que se pretende con este ensayo, resulta más útil trabajar sobre autores no sólo contemporáneos sino en principio antagónicos, ya que esta circunstancia permite establecer, más fácilmente, los puntos en común que no se discuten y que hacen posible dar cuenta de la imagen de mundo común a la que ambos responden.

II ASPECTOS DE LA IDOLATRÍA SEGÚN OVIEDO

Según Oviedo, la idolatría, es decir, el culto a falsos dioses, se encuentra bastante difundida por todo el Nuevo Mundo:

> Y no he hallado en esta generación cosa entre ellos (los indios) más antiguamente pintada ni esculpida o de relieve entallada, ni tan principlamente acatada e reverenciada, como la figura abominable y descomulgada del demonio, ... HG, I, 112

Oviedo no aclara por qué necesariamente la idolatría implica la adoración del demonio y no, meramente, la de cosas o seres distintos del dios del credo. ¿En qué sentido se puede decir que toda práctica de idolatría está ligada con el demonio? Es una pregunta importante, porque si por todo el Nuevo Mundo se presenta idolatría, entonces el demonio se entiende de alguna manera como el referente propio de los indios para organizar su valores y costumbres principales. Así, no sólo no sorprende que en todas partes se encuentre mucha falsedad y error, sino que éstos tengan el matiz de demoníaco y no, solamente, de falibilidad humana.

Oviedo ve una relación muy clara entre el carácter demoníaco del orden social y cultural de los indios y su destino, más bien trágico, en manos de los conquistadores:

> ... los grandes y feos e inormes pecados e abominaciones destas gentes salvajes e bestiales; al propósito de los cuales, cuadra bien e conviene aquella espantosa e justa sentencia del soberano y eterno Dios (Gen., 4, 5 y 6): *videns autem Deus quod multa malitia hominum esset in térra, et cuneta cogitatio coráis intenta esset ad malum omni tempore, poenituit eum quod hominem fecisset in térra*[3]. ( ) De donde infiero que, no sin grande misterio, tuvo Dios olvidados tantos tiempos a estos indios, e después, cuando se acordó dellos, ( ) consintió en que se les acabasen las vidas, ... HG, I, 67

Según parece, la idolatría implica todo tipo de desórdenes, que se manifiestan en pecados y abominaciones ligadas estrechamente con una tendencia a la nega-

3 "pero viendo Dios que había mucha malicia de los hombres en la tierra y que cada pensamiento de su corazón era aplicado al mal en todo tiempo, sintió pena de que hubiese hecho en la tierra al hombre". (Traducción de Emperatriz Chinchilla (EC), profesora de lenguas clásicas de la Universidad de los Andes).

ción de características y formas de vida propiamente humanas. Este punto, la relación entre bestialización e idolatría, será abordado más adelante. Ahora bien, la negación de lo humano puede llegar a tal punto, según Oviedo, que hasta el mismo dios, creador del hombre a imagen y semejanza suya, deje de verse reflejado en su obra y permita su destrucción. De esta manera, la idolatría se liga a una idea general de lo pecaminoso y, en consecuencia, a algo que conlleva pena y castigo. Pena, por implicar alejamiento del bien, condenación eterna, etc.; castigo, porque toda injuria exige venganza. Para el caso de los indios, de alguna manera Dios ya los habría condenado en vida, castigándolos primero con tenerlos olvidados, y después por la mano de los conquistadores. Preguntas ligadas: ¿Hasta qué punto toda idolatría implica pecado y qué tipo de gravedad se le puede asignar? Pero también, ¿en qué medida es posible ser humano y a la vez idólatra? O si se quiere, ¿qué tipo de relación hay entre la idea de humanidad y el hecho de ser cristiano? Finalmente, si la idolatría se considera pecado, ¿justifica lo anterior algo así como la condena de muerte y la intervención armada?

Para Oviedo también es claro que la idolatría de los indios está vinculada estrechamente con el destino de los españoles:

> Y grande fue el mérito que adquirió nuestra nación en ser por españoles buscadas estas provincias; e tantos reinos de gentes perdidas e idólatras ( ) y donde tantas idolatrías e diabólicos sacrificios y ritos, que en reverencia de Satanás se facían muchos siglos había, cesacen; ... HG, I, 30s

Resulta claro que, si los indios merecen el castigo divino, el instrumento de ese castigo a su vez se asuma como la concreción de la voluntad de Dios. En consecuencia, no sólo hay mucho mérito en adelantarlo, sino que sugiere un reconocimiento especial, ya que el mismo Dios escogió precisamente a los españoles y no a cualquier otro pueblo para realizarlo.

Además de estas ideas generales sobre la idolatría, Oviedo aporta algunas indicaciones sobre la manera como este fenómeno se inscribe socialmente y sobre su importancia:

> E tenían ciertos hombres entre sí, que llaman buhití, que servían de auríspices, o agoreros adevinos. E aquestos les daban a entender que el cerní es señor del mundo e del cielo y de la tierra y de todo lo demás ( ) y cuantas vanidades los cemíes daban a entender a esta gente, andaba junto con la medicina e arte mágica. ( ) Ni se maraville alguno aquesta arte haber adquirido tan gravísima auctoridad, porque ella sola abraza entre sí otros tres artes, los cuales, sobre todos, tienen el imperio de la vida humana (la medicina, la religión y las matemáticas). ( ) Por manera que en estas partes de nuestras Indias muy extendida está tal vanidad, e junto con la medicina la traen e ejercitan estos indios, pues sus médicos principales son sus sacerdotes adevinos, y éstos sus religiosos les administran sus idolatrías y ceremonias nefandas y diabólicas. HG, I, 112-113

Si los ídolos representan o se asumen como seres superiores, entonces en algún sentido deben saber o poder más que el humano comente. De esta manera, no sólo serían sujetos de manifestaciones de admiración y respeto, lo que podría explicar que, con el tiempo y bajo ciertas circunstancias, se los adorara y se les mostrara reverencia, sino que serían seres que pueden tener mejor noticia del funcionamiento de la naturaleza y de la manera de intervenir sobre ella. Esto empieza a sugerir la relación que puede haber entre idolatría y adivinación: lo que no se puede conocer por medios naturales o convencionales, eventualmente puede conocerse con la ayuda de seres superiores. Ahora bien, como se requiere de ese saber, debe haber personas encargadas en la sociedad de hacerlo posible. De esta forma se explica que aparezca la figura del adivino o agorero. Pero como éste tiene que entrar en relación con los dioses, a su vez, debe mostrarles reverencia y subordinación. Así, el agorero tiene que presentar una dimensión religiosa, deviene en sacerdote y, en consecuencia, en administrador del culto idolátrico. Por otro lado, el saber del futuro se liga también al conocimiento de cómo hacer las cosas bajo la intervención divina, es decir, por fuera del curso natural y normal de las cosas, lo que explica que se dé asimismo una relación estrecha entre idolatría y magia, de tal forma que el sacerdote tenga también función de mago. Lo anterior daría cuenta del aspecto médico de la idolatría: si la vida es un valor principal, resulta claro que el que tiene acceso al poder y conocimiento de los dioses de alguna manera los aplique en aras de preservar y mantener la salud, más aún, cuando en la idolatría de alguna forma se intuye que en lo divino está el origen de la vida misma.

Fuera de esto, las indicaciones de Oviedo permiten ver en la idolatría no sólo el lugar de confluencia de los saberes, sino dónde se encarna algo así como el ideal de conocimiento: el sacerdote es el que más sabe y el que más tiene que saber entre los hombres. Lo que dice funciona como parámetro. Él debe fijar los criterios principales para determinar lo correcto y lo justo. Al administrar las relaciones con los dioses, a la vez, lo hace frente a los eventuales beneficios que se desprendan de éstas. Claramente, se trata de una figura social con bastante poder e influencia.

Algunas consideraciones adicionales sobre esta relación entre idolatría y conocimiento: si la primera tiene que ver con el culto a falsos dioses, y si éstos se relacionan con lo demoníaco, entonces, de alguna forma, el demonio se tiene que entender como un ser que tiene que tener acceso al conocimiento y poderes especiales, bajo el supuesto de que el acierto en la magia y en la adivinación no sólo sea un asunto de meras casualidades. Comenta Oviedo:

> ...como Satanás sea antiguo astrólogo, conosce los movimientos naturales del tiempo, e cielos, e planetas, e del zodiaco, e influencias de arriba, e ve dónde van las cosas guiadas naturalmente; e así, por el efecto a que van referidas en su conclusión, da él noticia de los que será adelante. E háceles entender (a los taquinas) que por su

> deidad, e como señor e movedor e disponedor de todo lo que es y será, sabe las cosas que están por venir; e díceles que él atruena e hace llover, e guía los tiempos, e les da o quita los fructos en las plantas e hierbas e árboles, y en todo lo que substenta las criaturas. HG, III, 314

No es del caso analizar acá las eventuales facultades cognitivas del demonio, según Oviedo, pero sí resaltar que la idolatría se inscribe en una determinada cosmovisión que implica cierta idea acerca del funcionamiento de la creación en general y de sus eventuales vínculos frente a Dios, como ser ordenador y mantenedor del todo. Dicho de otra manera, si no se presupone que los hombres están en capacidad de conocer y realizar sólo cierto de tipo de cosas, si no hay un planteamiento acerca de las relaciones corrientes y habituales entre las criaturas, si no se incluye dentro de éstas la existencia de demonios, entre otros aspectos, no es posible plantear la idolatría tal como se lo está haciendo. Algunos temas al respecto serían: ¿Hasta dónde llega el poder de los demonios? ¿Qué pueden conocer más que los hombres? ¿Por qué Dios tolera esa situación? ¿Por qué los demonios tienen interés en intervenir en las relaciones humanas?

Volviendo sobre la función social de la idolatría: si los sacerdotes, bajo la asesoría del demonio, administran en términos generales el saber principal de los indios, resulta claro que el orden básico de estas sociedades se asuma como fuertemente condicionado por el demonio mismo. De ahí que no sorprenda que estos pueblos se vean a los ojos de un Oviedo como plagados de todo tipo de abominaciones. No puede ser de otra forma: el diablo, en últimas, no puede pretender alcanzar el bien sino el mal, en consecuencia, el saber que transmite, así como el orden social resultante, tienen que ser maléficos, independientemente de que sus efectos provisionales puedan ser considerados como relativamente buenos.

Complementando lo dicho, si el orden social de los indios se entiende como fuertemente marcado por la intervención del demonio, entonces, la relación entre españoles e indios parece cobrar una dimensión extrahumana, en el siguiente sentido: los españoles se ven como instrumentos de Dios para ejercer su justicia y los indios como "títeres" del demonio. Dicho de otra manera, el contacto entre unos y otros tan sólo sería una cara del conflicto entre Dios y el diablo, entre el bien y el mal. Las capacidades de intervención climática de los demonios no dejan duda al respecto:

> Huracán, en lengua desta isla, quiere decir propriamente tormenta o tempestad muy excesiva; ( ). Acaesció un miércoles ( ) ... testifican e afirman que fue la más espantosa cosa que ojos de hombres pudieron ver en semejantes casos. E dicen que parescía que todos los demonios andaban sueltos, ( ) Créese, e afirman los devotos cristianos, e la experiencia lo ha mostrado, que después que el Santísimo Sacramento se ha puesto en las iglesias e monasterios de esta cibdad, e de las otras villas desta isla, han cesado estos huracanes. Desto ninguno se debe maravillar, porque, perdien-

do el señorío desta tierra el diablo, e tomándolo Dios para sí, ( ) diferencia ha de haber en los tiempos, e en las tempestades e tormentas. ( )... luego parece (que los huracanes), como he dicho, ser artificiado e obra en que ha entendido el diablo o parte de la comunidad del infierno, ... HG, I, 146s

Volviendo sobre las características propias de la idolatría: ésta no sólo se relaciona esencialmente con capacidades adivinatorias y mágicas* sino que por el hecho de tener que ver con prácticas médicas y con una fuerte influencia del maligno, eventualmente también se liga con sacrificios humanos y antropofagia. Oviedo se apoya en Plinio para indicar el punto:

"(Citando a Plinio, *Historia Natural,* Libro XXVIII, cap. 2[4]) Mas aquesta mesma sangre dicen haber más eficacia contra el morbo ya dicho o enfermedad, si se bebe caliente, chupando de la herida del hombre aún no muerto, e el ánima juntamente con la sangre; ..." HG, I, 168

Si la sangre se entiende como aquello que mantiene la vida del organismo, ya que de alguna manera es portadora del ánima, es decir, de lo que anima, del principio vivificador, entonces podría parecer razonable que integrar la sangre de otro a la vez pudiese implicar hacerse a su principio vital. Como sea, si esto es así, entonces se explica que haya una relación muy particular entre medicina e ingestión de sangre humana. La sugerencia es clara: si con la sangre puede pasar esto, ¿cuánto no más con la ingestión completa de otro ser humano? Plinio, según Oviedo, habría logrado mostrar que la antropofagia estaría ligada, desde mucho tiempo antes del Descubrimiento, con la medicina. Ahora bien, como no se puede comer a otro sin matarlo, y como la medicina se administra bajo la supervisión de sacerdotes, es decir, vinculada a una instancia religiosa, entonces este tipo de muerte puede llegar a tomar el carácter de sacrificio: se mata a otro para preservar la vida, pero a la vez mostrando sumisión y reverencia a los dioses, pidiendo sus favores y recurriendo, en consecuencia, a prácticas de carácter mágico.

Afirma Oviedo, confirmando la importancia de este tipo de prácticas en las culturas de los indios:

...tienen otras torpezas y vicios, e sacrificios e mezquitas o casas de oración con ídolos, los cuales templos tienen en mucha veneración e acatamiento: todo lo mejor de sus bienes ofrescen en ellas. Sacrifican cada mes a sus proprios naturales e hijos,

4 Pline L'Ancien: *Histoire Naturelle,* Livre XXVIII, París, 1962, pg. 19: *Sanguinem quoque gladiatorum bibunt, ut uiuentibus poculis, comitiales (morbi), quod spectare facientis in eadem harenaferas quoque horror est. At, Hercule, Mi ex homine ipso sorberé efficacissimum putant calidum spirantemque et uiuam ipsam animam ex ósculo uolnerum, cum plagis omnino ne ferarum quidem admoueri ora mos sit humanus.*

> e con la sangre de ellos, untan las caras a los ídolos e las puertas de las mezquitas,...
> HG, V, 42

Algunas inquietudes: La antropofagia medicinal no explica de por sí el interés de los demonios por mantener y exigir ese tipo de ofrendas. Por otro lado, muchos sacrificios no tienen por objetivo el medicinal, sino por ejemplo, hacer que llueva, evitar que una determinada plaga siga cundiendo o por mera reverencia a lo divino. En consecuencia, ¿cuál es propiamente la relación entre la forma como se entiende el demonio y los sacrificios humanos? ¿Qué pueden pretender los demonios exigiendo este tipo de sacrificios? ¿Cómo se originó esta práctica independientemente de sus eventuales raíces en la medicina? Es decir, ¿qué disposiciones humanas la hacen posible?

Algunas conclusiones parciales:

Cuando Oviedo habla de idolatría no se refiere a una consideración antropológica con aspiraciones de neutralidad valorativa. Por el contrario, implica una descripción que a la vez está íntimamente ligada con una valoración. Además, esta última se fundamenta en creencias de carácter religioso, es decir, la idolatría no sólo se define en función de una determinada religión, sino que ésta juzga y da cuenta de lo que se considera idolátrico con base en el credo mismo.

Puesto que Oviedo establece la existencia de idolatría en gran parte del Nuevo Mundo, y puesto que ésta conlleva una fuerte influencia del demonio, la descripción de las costumbres de los indios está necesariamente muy marcada por valoraciones de carácter fuertemente negativo.

Por otro lado, Oviedo justifica la Conquista y, en una buena medida, el exterminio de pueblos indios enteros justamente en la idolatría. De nuevo, ya que este tipo de descripción implica una dimensión valorativa, a su vez debe motivar la toma de cierto tipo de posición práctica por parte del que la adelanta, es decir, no es posible, ni tiene sentido pretender asumir desde este orden de ideas el papel de una especie de reportero cronista "neutral y objetivo".

Finalmente, cotejar los puntos de vista de Oviedo con los de Las Casas debe permitir establecer en qué medida los planteamientos del primero representan o no representan categorías y principios de descripción y valoración propios de lo que se podría llamar la imagen de mundo española de entonces.

III LA IDOLATRÍA SEGÚN LAS CASAS: TENDENCIA NATURAL DEL HOMBRE A ADORAR UNA INSTANCIA SUPERIOR

Como ya se mencionó, Las Casas aborda el tema de la idolatría en su *Apologética Historia* no meramente con el ánimo de constatar y describir ciertas costumbres,

que podrían pertenecer a lo que por entonces se entendería como historia moral, sino tratando de explicarlas con base en un saber tradicional, fuertemente ligado a una tradición teológica y filosófica de carácter escolástico. Ahora bien, las aclaraciones de Las Casas frente al tema de la idolatría y los sacrificios humanos están principalmente orientadas a mostrar que las prácticas de los indios son justificables, es decir, no sólo que son explicables desde el saber disponible, sino que en principio no se deben entender como pecaminosas, aunque efectivamente se trate de costumbres cuya valoración es negativa y que se deben tratar de reformar por medio de la evangelización. La tesis es bastante llamativa porque sugiere que es posible hacer conceptualmente compatible los sacrificios humanos en el Nuevo Mundo con la coherencia propia de la lógica de pensamiento aceptable para la Iglesia del momento.

Para la exposición del argumento de Las Casas se seguirá el orden que éste mismo propone: tendencia natural del hombre a buscar una instancia divina, origen y naturalidad de la idolatría, intervención del demonio en las falsas creencias -la adivinación y magia, y, finalmente, el tema de los sacrificios.

Sobre el primer tema afirma Las Casas:

> Por la lumbre impresa en el ánima se cognosce que hay Dios, y por el apetito se busca y desea hallar y servir a Dios, cuasi atinando el ánima que toda su nobleza y excelencia y su final descanso, bien y fin beafítico no consista en otra cosa sino en el mismo Dios. AH, I, 237
> La lumbre natural sosodicha es el entendimiento ( )... es una impresión y comunicación que deriva del divino resplandor... *Ibid*

El entendimiento humano se entiende como una parte de la facultad intelectiva que le permite al hombre reconocer verdades. Desde un punto de vista práctico, el entendimiento le permite establecer qué sea efectivamente lo bueno, y plantearlo en forma de leyes o de normas de conducta. Supone Las Casas que el hombre de por sí pretende lo bueno, es decir, que de por sí no es malicioso en el sentido de que busque el mal por el mal mismo, sino que todo lo que pretende lo pretende justamente porque algo de bueno cree ver en ello. Ahora bien, ya que normalmente la voluntad desea con base en alguna noticia de lo que asume como su fin y, puesto que no es maliciosa por principio, entonces la voluntad se orienta por naturaleza a la búsqueda del bien. Dicho de otra manera, todo fin que la voluntad pretende tiene alguna razón de bien[5]. En consecuencia, se infiere que el

5 *Cf.* Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, L. III, cap. 3, Turini, 1936, pg. 224: *Agens per intellectum agit propter finem, sicut determinans sibi finem; agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (c. 2), non tamen determinat sibi finem, quum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibe finem, nisi sub rationi boni; intelligible enim non movet nisi*

hombre por naturaleza tiende al bien según lo que el entendimiento le vaya proponiendo como tal. Pero como la tendencia a la búsqueda del bien es natural, entonces la noticia que se tenga de éste también debe serlo, es decir, debe haber un conocimiento natural del bien en todo hombre.

Ahora bien, como el bien último se identifica con Dios mismo, de alguna manera al pretender el hombre el bien, a la vez pretende a Dios. Dicho de otra manera, dado que debe haber similitud entre el bien supremo y otro tipo de bienes, ya que todos se entienden como bienes en general, pero como el bien supremo está de alguna manera presupuesto en todos los otros bienes, entonces el hombre necesariamente al buscar la felicidad de una u otra forma buscaría a Dios[6].

Conviene advertir que con lo anterior tan sólo se está afirmando que el hombre al pretender el bien de alguna manera busca a Dios, en la medida en que hay

(Continuación Nota 5)
sub ratione boni, quod est objetum voluntatis; ergo et agens per naturam non movetur ñeque agitpropter aliquemfinem nisi secundum quod est bonum,... (Trad. de Carlos Ignacio González (CG), en Tomás de Aquino: *Suma contra los gentiles,* Ed. Porrúa, México, 1991, pg. 294: "Quien actúa por entendimiento pretende un fin, pues determina el fin para sí mismo; mas el agente que obra por naturaleza, aun cuando no determine por sí mismo el fin, según hemos demostrado, por no conocer la noción de fin, sin embargo tiende a un fin determinado por otro. Quien obra por inteligencia no determina un fin para sí mismo, sino bajo el aspecto de bien; pues lo inteligible no nos mueve sino bajo el aspecto de bien, que es el objeto de la voluntad. Luego tampoco se mueve el agente que obra por naturaleza, ni obra por algún fin, sino en cuanto este es bueno").

6 *Cf.* ST, I, q. 2 , a. 1, pg. 109: "Conocer de un modo general y no sin confusión que Dios existe, está impreso en nuestra naturaleza en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre; puesto que el hombre por naturaleza quiere ser feliz, por naturaleza conoce lo que por naturaleza desea. Pero a esto no se le puede llamar exactamente conocer que Dios existe; como, por ejemplo, saber que alguien viene no es saber que Pedro viene aunque sea Pedro el que viene". O en los *Comentarios a las Sentencias,* Distint. III, q. 1, art. II en Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia,* T. VI, Parma, 1856, pg. 33: ... *de divina cognitione nobis Ínsita, secundum ipsius similitudinem et non secundum quod est in sua natura; sicut etiam dicitur, quod omnia appetunt Deum: non quidem ipsum prout consideratur in sua natura, sed in sui similitudine; quia nihil desideratur, nisi inquantum habet similitudinem ipsius...* (Trad. EC: "... el conocimiento divino nos es natural, según la semejanza con él mismo y no según lo que hay en su naturaleza; así como también se dice que todas las cosas apetecen a Dios: no ciertamente a él mismo en cuanto que es considerado en su naturaleza, sino en su semejanza; porque nada es deseado, si no en cuanto tiene semejanza con él mismo"). O en la *Suma contra los gentiles,* L. 1, cap. 11, Turini, 1936: *Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit, sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter, inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet, quod Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius.* (Trad. EC: "Así pues, el hombre naturalmente conoce a Dios, como naturalmente desea al mismo. Pero el hombre desea a (Dios) mismo en cuanto desea naturalmente la felicidad, que es semejanza de la bondad divina. Así pues no conviene que Dios mismo, considerado en sí, sea naturalmente conocido al hombre, sino la semejanza de sí mismo".

necesariamente una similitud entre Dios y todo bien[7], pero no porque el hombre tenga una noticia o un conocimiento claro de qué sea Dios: porque en todo bien hay algo del bien supremo por similitud, entonces en la medida en que el bien particular sea similar al supremo, el particular se identifica con el supremo. Esto indica que es posible a la vez tener un conocimiento confuso del bien supremo, pero a la vez tender hacia él. Pero también, que es posible errar bastante en su conocimiento, pero en todo caso presentar una tendencia hacia su búsqueda y apetencia, porque al desear cualquier bien de una u otra forma se desearía por similitud al supremo, es decir, al supremo en cuanto esté presente en el particular.

De lo anterior se desprende una serie de consecuencias que vale la pena mencionar:

Primera, todo hombre por naturaleza presenta una tendencia a buscar lo divino. En otras palabras, contar con entendimiento y pretender la felicidad, de cualquier forma que se la entienda, de alguna manera indica una tendencia hacia lo divino.

Segunda, si el hombre por naturaleza presenta esa tendencia, entonces se la debe encontrar en todo hombre, es decir, no puede haber pueblo por extraño y bárbaro que sea que no tenga algo de religiosidad:

> Es verdad luego que todos los hombres del mundo, por bárbaros, incultos y silvestres y apartados en tierra o en islas y rincones del mundo que sean, naturalmente por la lumbre de la razón y del entendimiento agente, con un conocimiento confuso y universal, no claro ni distincto, sin tener lumbre de la fe cognoscen que hay Dios. AH, I, 241

7 *Cf.* Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles,* L. III, cap. 17, pg. 236: *Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi in quantum ipsum est bonum, oportet quod bonum, in quantum bonum, sit finís. Quod igitur est summum bonum est máxime omnium finís. Sed summum bonum estunum tantum, quod est Deus, utprobatum est(L. I, cap. 41): Omnia igitur ordinatur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus. /ítem, quod est máximum in unoquoque genere causa est omnium illorum quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in alus corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in ómnibus bonis. Ergo et est causa cujuslibet finís quod sit finís, quum quidquid est finís sit hujusmodi in quantum est bonum.* (Trad. CG, pg. 309: "Como nada tiende a otra cosa como a su fin, sino en cuanto tal cosa es buena, se sigue necesariamente que el bien en cuanto bien es el fin. Por consiguiente, lo que constituye el sumo bien será el último fin. Pero el bien sumo es único, o sea Dios, según hemos demostrado. Por lo tanto, todas las cosas se ordenan a un único bien como a su fin, que es Dios. / Lo que es máximo en cada género es causa de todas las demás cosas que caen bajo el mismo género; como el fuego, que es calidísimo, es causa del calor en los demás cuerpos. Por consiguiente, el sumo bien, que es Dios, es causa de la bondad de todas las cosas buenas. Luego es causa también de todos los fines en cuanto tales, ya que cualquier fin lo es en cuanto es bueno".

Tercera, ya que ese conocimiento de lo divino determina los fines de la voluntad, entonces también está ligado a un deseo de alcanzarlo, tanto como a una tendencia natural de defenderlo:

> ... añadió Dios a la potencia racional e intellectual y lumbre natural de los hombres otras nobilísimas potencias, que son la concupiscible y la irascible, digo, las superiores y nobles, no en cuanto son pasiones y partes del apetito sensitivo ( ), sino en cuanto significan un simple afecto sin pasión ni alboroto del ánimo, regladas de la pasión, y así son actos de la voluntad, la cual se puede decir irascible según que quiere impugnar lo malo, ( ) y ( ) se dice concupiscible en cuanto desea el verdadero bien,... AH, I, 241

Esto es importante porque indica que el conocimiento natural y confuso de lo divino implica así mismo una organización de la afectividad: sentirse bien en la medida en que se lo alcance, oponerse en lo posible frente a lo que lo cuestione. En este sentido, la religiosidad conlleva cierto tipo de pasionalidad, lo que indica que se trata de algo que afecta al ser humano de una forma integral. Esto podrá explicar en qué medida cualquier tipo de credo presente una tendencia a arraigarse profundamente en el hombre, siendo tan difícil de poderlo cambiar o extirpar.

Cuarta, como el conocimiento natural de lo divino es confuso, entonces no sólo hay siempre en él algo de acierto frente a que sea el verdadero dios, sino necesariamente algo de error y falsedad, puesto que entre los bienes particulares y el supremo solamente hay similitud, es decir, siempre hay diferencias. En consecuencia, si no hay una instancia adicional que indique de forma precisa cuál es el verdadero dios, por naturaleza se presenta una tendencia a asumir por divino lo que no lo es completamente. Ahora bien, como se presupone que el dios verdadero rebasa las capacidades de comprensión humanas, ya que el hombre sólo comprende de forma limitada, discursiva, condicionada, mientras que este ser es eterno, omnipotente, etc., entonces se hace necesario que el conocimiento de lo divino se regule por la "lumbre de la fe"[8].

> ...cuál sea o que propiedades y excelencias tenga y le convengan, o si son muchos o uno, no se puede saber ni cognoscer sino por la lumbre de la fe. AH, I, 238

Quinta, ese fin al que por naturaleza se tiende y que se identifica con una instancia divina, es algo frente a lo que el hombre manifiesta subordinación. No es muy claro por qué el hecho de ser fin último implica de por sí el reconocerlo como una instancia superior. Sin embargo, y como se verá más adelante, el asunto puede tener que ver con el hecho de que el hombre no sólo tiene que ordenar sus conductas a la búsqueda de ese fin y, en este sentido, ponerse bajo su orden, sino

8 *Cf.* Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles,* L. 1, cap. 5.

que también está relacionado con la condición humana de ser vivo con muchas carencias y limitaciones. Esta situación de impotencia relativa frente al medio podría explicar que el hombre imagine en el fin último no sólo aquello de lo que carece, sino también la condición de posibilidad de lo mismo, es decir, una instancia más poderosa que él en general. De esta forma, este fin no sólo sería el objetivo de la conducta, sino una instancia que está por encima de las limitaciones humanas y que encarna, en consecuencia, poder sobrehumano. De ahí que el hombre no sólo presente una tendencia a pretender ese bien supremo, sino a subordinársele en el reconocimiento de su mayor poder[9].

Sexta, retomando lo dicho en la cuarta consecuencia, si no hay fe, necesariamente el hombre en su afán de satisfacer su tendencia hacia lo divino, cae en la adoración y subordinación frente a falsos dioses, es decir, en la idolatría:

> De aquí provino que cuando quiera que faltó gracia y doctrina y no hobo quien guiase y enderezase los ánimos (de) los hombres ( ) anduvieron desvariadas y descarriadas y como ciegas y sin guía estas potencias (la concupiscible, la irascible y el entendimiento), y por consiguiente, la racional fue a parar en creencias y opiniones de diversos errores, y la concupiscible en desear y deleitarse en impuras y no verdaderas bondades, y la irascible a dar la honra, obediencia y servidumbre a las criaturas que a solo a Dios se debía, conviene a saber, a aquellas cosas en las cuales alguna señal o apariencia de bondad o excelencia se cognoscía, que llamamos ídolos, o a las cosas que representaban ídolos, ... AH, I, 242

IV ORIGEN Y CONDICIÓN NATURAL DE LA IDOLATRÍA

De esta forma es posible pasar al tema del origen de la idolatría:

Por lo dicho se puede afirmar que en el Paraíso no pudo haber lugar para la idolatría, puesto que Adán y Eva presentaban una tendencia natural hacia lo divino que se podía ver satisfecha y dirigida directamente por Dios y por su estado de gracia. Este último habría permitido tener la mejor disposición de las facultades sensitivas e intelectivas para captar de forma cabal y conveniente la iluminación divina, es decir, sin distorsionarla por algún tipo de situación pecaminosa o de desorden entre lo que se piensa, se siente y se quiere. Así, Adán y Eva habrían creído necesariamente en el verdadero dios. De esta forma, la idolatría tiene su

9 *Cf.* ST, II-II, q. 85, a. 1, pg. 63: "Que la razón natural dicta al hombre, a causa de las deficiencias que experimenta en sí mismo, en las que necesita ayuda y dirección de un ser superior, el que se someta a él. Y cualquiera que éste sea, es a quien todos llaman Dios. Y al igual que, en las cosas naturales, naturalmente las inferiores se someten a las superiores, del mismo modo la razón natural dicta, conforme a la inclinación del hombre, que dé muestras a su modo de sumisión y honor a quien está por encima de él".

origen en las consecuencias propias de una condición humana postparaíso o si se quiere, a partir del pecado original. Comenta Las Casas:

> Deste principio natural que las gentes tienen de buscar a Dios y no poder vivir sin algún dios falso o verdadero, y por las tinieblas de ignorancia con que después del pecado de los primeros padres con que todos nacemos, y los que más de nuestra cosecha añadimos, por la cual ocurrió en una corrupción natural y universal todo el linaje humano, y por falta de la guía susodicha necesaria ( ), tuvo la idolatría su raíz y origen, y así fue hecha natural, ... AH, I, 244

Según el Credo, varias son las consecuencias del pecado original, quizás entre la más notables la muerte terrena y la eterna. La primera entendida como la posibilidad de la separación del cuerpo y del alma, es decir, la carencia de la gracia que habría permitido un funcionamiento armonioso de todas las facultades humanas, como ya se mencionó. La segunda, como una situación de apartamiento de lo divino, de imposibilidad humana de reencontrar, por sí mismo, una condición paradisíaca, por llamarla de algún modo, de continuo y sistemático desajuste entre la voluntad del dios creador y su creatura, de haber perdido el puesto adecuado y previsto en el orden del todo. Obviamente, si esto es así, se explica que el hombre, por naturaleza, presente una mayor o menor disposición a la idolatría. No podría ser de otra forma desde este orden de ideas: como Adán es el padre genérico, las características de Adán se encuentran en todo el género, incluido, por lo tanto, el pecado original con sus consecuencias. Las Casas aporta una serie de argumentos complemetarios para explicar la condición natural de la tendencia idolátrica en el ser humano, que permiten explicar varias cosas a la vez: por un lado, por qué se la puede denominar "natural", por otro lado, en qué medida su origen puede radicar en la misma naturaleza humana, pero también, en qué sentido su comienzo en el tiempo se confunde con una forma de concebir al ser humano.

Primer argumento:

> ...es natural, porque aquello que todas las gentes o la mayor parte dellas sin ser enseñadas, usan y hacen y acostumbran, aquello parece y es natural, ... AH, I, 244

Obviamente, antes de la venida de Cristo tendría que haber estado la idolatría muy difundida, salvo por algunas excepciones si se piensa, por ejemplo, en la condición del Pueblo Elegido. Después de la venida de Cristo, excepto los convertidos, todos los otros seres humanos serían idólatras por definición, y teniendo en cuenta la gran cantidad de pueblos infieles, la idolatría se tenía que considerar como un fenómeno bastante generalizado. La situación no habría variado mayormente para el tiempo de la Conquista, cuando a la gran cantidad de turcos y moros se le suman los indios del Nuevo Mundo y la misma Iglesia parece presentar

grietas por todas partes. Se trata de un argumento estadístico, si se quiere: lo más común y general, eso es lo natural. En otras palabras, el buen creyente resulta ser más bien la excepción.

Segundo argumento:

> ... la señal evidente de ser natural la idolatría es la universalidad, la perpetuidad, y la dificultad de apartalla o estirpalla, ... AH, I, 245

Éste es un planteamiento que se acerca más a lo que podría ser casi la definición de ser humano: si Adán define la esencia del género así como sus características no esenciales pero sí propias, entonces la tendencia idolátrica es algo natural. Y esto se comprueba porque lo propio humano se encuentra en todo humano en todo tiempo, lo que parece ser el caso con la idolatría. Por otro lado, lo propio humano no se deja cambiar fácilmente, ya que la naturaleza lo exige de alguna manera: cambiar los principios básicos de la conducta y de la cosmovisión de un pueblo no se puede hacer ni de un día para otro ni de una forma llana, eso lo sabía bien Las Casas por todos los intentos de evangelización y por la misma historia de los pueblos de la península Ibérica.

Tercer argumento:

> ... porque cuan presto pudo aparecer alguna señal o vestigio de alteza, sabiduría, divinidad de Dios en los ídolos ( ) o en otra cualquier cosa, conviene a saber, o por la hermosura dellas, o por el bien que dellas venía ( ) o por alguna obra de arte mágica o iluminación de los demonios: luego los hombres, a los principios rudos y simples, sin mucha consideración se inclinaban a adorar y hacer reverencia a aquellas cosas... AH, I, 245

La condición del ser humano después de la salida del Paraíso no debió haber sido la más favorable: nada indica de forma muy evidente que Adán o Eva se hubieran puesto a prever tiempos no favorables. El aburrimiento de Adán no se corrigió con trabajo, ni con la generación de habilidades o destrezas especiales, ni tampoco con aprendizaje de técnicas para el dominio de la naturaleza. Sencillamente no era necesario, en principio todo estaba a la mano. De ahí que a los ojos de un Las Casas, la salida del Paraíso tuvo que haber implicado tomar conciencia de todas las deficiencias y limitaciones de la naturaleza humana. Esta circunstancia, junto con la tendencia natural a lo divino, más la distorsión sistemática de la idea del dios correcto, mostrarían una relación muy interesante entre hombres "simples y rudos" e idolatría. En otras palabras, como todo pueblo tuvo que haber pasado por una fase de estado natural de situación de hombre silvestre, en todos

tuvo que haberse presentado una condición de hombres simples y rudos, es decir, con pocos criterios para distinguir entre lo falso y lo verdadero, dada la ausencia de un desarrollo racional particularmente acentuado, pero también de personas más bien indefensas y de pocos recursos. De ahí que esta circunstancia favoreciera la idolatría desde los inicios de la humanidad, tal como Las Casas concibe el asunto.

Además:

> En tanto que la lengua fue una no pudo haber ignorancia mucha en las gentes, porque siempre pudieron tener quien les enseñase la verdad de un Dios,... ( ) y prueba este discurso la diversidad de dioses súbitamente levantada de tener unos a una causa y otros a otra por Dios, y esto no parece que pudiera ser sino por la diversidad de la lengua, porque si todas las gentes fueran unas en unidad de lengua, si en yerro cayeran todas, concordarán en un error por ignorancia y no por deseo,... AH, I, 245s

Este argumento es interesante porque retoma de nuevo esa relación ya mencionada entre pecados que tienen consecuencias genéricas o casi genéricas y la idolatría: si bien el castigo al esfuerzo de la contrucción de la Torre de Babel no se puede concebir como de tanta trascendencia como el del pecado original, en todo caso muestra un reforzamiento de la tendencia de alejamiento frente al verdadero dios que involucra a todos los seres humanos en general pero, también, y éste es quizás uno de sus rasgos distintivos más interesantes, explica la imposibilidad de la consolidación de una única sociedad humana. El hecho de no poder seguir hablando un mismo idioma implicaría no poder seguirse comunicando y, en consecuencia, no poder obrar como unidad o como cuerpo. De ahí, la imposibilidad de consolidar una sola sociedad. Esto reforzado si se piensa que al hablar distinto se conciben las cosas distinto, y en especial como lo plantea Las Casas, precisamente los dioses, es decir, los fines y valores últimos y principales. Siendo así las cosas, la idolatría también tendría su origen en el hecho de que los hombres no se pueden poner de acuerdo en qué sea el fin último, en cuáles deban ser los referentes comunes de obrar correcto, etc. Pero el argumento también sugiere algo muy paradójico: si el mismo Dios castiga con la imposibilidad de comprenderse las personas entre sí, y si esa incomprensión facilita y promueve la idolatría, este dios es la causa de que los hombres no crean en él, por lo menos de forma indirecta.

Además de esta línea de razonamiento, la cita en relación con la diversidad de lenguas propone otro planteamiento: el lenguaje funciona como garante de la memoria, el lenguaje compartido, por lo tanto, de la memoria general. De ahí, que si se pierde precisamente el lenguaje de las personas que estuvieron más cerca de Adán y Eva, la posibilidad de mantener por lo menos presente la idea de que hay un sólo dios, de que es principalmente espiritual, que creó el todo de la nada, etc.,

también se pierde. De ahí que si a la vez se deja de contar con la posibilidad de corrección junto con la de actualización de la memoria, considere Las Casas que hay una relación bastante estrecha entre idolatría y diversidad de lenguas, o si se quiere, entre creer en cosas distintas, entre valorar y pretender cosas distintas y no poderse comprender.

Otro argumento:

> Ayuda eficacísimamente a estos errores la malicia y la astucia de los demonios, los cuales cognosciendo la natural inclinación de la naturaleza humana (de) ( ) arder naturalmente en deseo y hambre de buscar y hallar a Dios, ( ) ponérseles delante mintiéndoles ser aquel en cuyo deseo arden ( ) para lo cual se ayuda anunciarles algunas cosas por venir que él alcanza por natura, ( )/ Hacían también algunas obras por natura que a las gentes simples parecían ser hechas sobrenaturalmente... AH, I, 246s

Éste es, si se quiere, el primer factor propiamente ajeno al hombre que menciona Las Casas y que puede dar razón de la naturalidad de la idolatría: los demonios hacen lo posible porque los hombres no crean en el verdadero dios. El asunto es aparentemente claro: los demonios por naturaleza quieren el mal[10], en consecuencia hacen lo posible porque se dé la mayor cantidad de mal posible. Éste tiene que ver principalmente con hacer que el hombre obre mal. Se debe recordar que para la forma de entender el Credo para el tiempo de Las Casas según sus raíces tomísticas, los ángeles que no pecaron se entienden como impecables después de la caída de los que sí lo hicieron[11]. Esto explica que los demonios no tengan posibilidad alguna de generar más mal por este lado, es decir, que no se

10 *Cf.* Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias*, T. IV, Dist. VII, q. 1, a. 2, pg. 446s:... *in daemone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala: cujus malitiae ipsi sunt causa; et ideo omnis actus naturae eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum malus est. Actum autem malum contingit esse dupliciter; aut quantum ad substantiam actus, sicut malus actus voluntatis est fornican vel mentiri; aut quantum ab modum agentis, sicut cum quis appetitu laudis dat eleemosynas. Possunt ergo daemones aliquem bonum actum ex genere faceré, nullo tamen modo bona volúntate...* (Trad. EC: "... en el demonio hay una naturaleza buena creada por Dios, pero hay una voluntad mala: de cuya malicia ellos mismos son causa; y por eso todo acto de su naturaleza es bueno, pero el acto de su voluntad es malo. Pero sucede que un acto malo se da de dos maneras; o bien en cuanto a la sustancia del acto, así como un acto malo de la voluntad es fornicar o mentir; o bien en cuanto al modo de actuar, así como cuando alguien por apetito de alabanza da limosna. Por consiguiente, los demonios pueden hacer algún acto bueno por naturaleza, pero en modo alguno de buena voluntad...").

11 *Cf.* Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* T. IV, Dist. VII, q. 1, a. 1, pg. 445: *...sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit; ita et hoc Ángelus habet per gratiam confirmationis...* (Trad. EC: "... así como Dios por su naturaleza tiene el no poder pecar; así también el ángel tiene esto por gracia de la confirmación...").

pueda hacer que más ángeles caigan. En consecuencia, ya que el hombre es el único ser restante en la creación que efectivamente puede servir para aumentar la cuota de mal en la creación mientras que está vivo[12], puesto que es libre y voluble, todos sus esfuerzos y dedicación se tienen que centrar en lograr que el hombre se aparte en lo posible de Dios. Dicho de otra manera y en este orden de ideas, parece que los demonios tienen que estar interesados en motivar la idolatría, puesto que solamente ahí está su radio de acción. Es un punto muy importante porque le da un rasgo particular a la manera de concebir la idolatría en general: el asunto no es sólo que el hombre por su condición natural tienda a creer en lo que no deba, sino que esa tendencia venga mediada por el demonio, puesto que esto permite relacionar casi de una manera necesaria el culto a falsos dioses con el del demonio. Esta idea se reforzará más adelante cuando se vaya sobre el vínculo entre idolatría, magia y sacrificios.

Finalmente, un sexto argumento:

> Hay otra razón no menos eficaz o señal evidente de que la idolatría es natural, y ésta vemos cada día en los niños, los cuales en su niñez, sin que alguno los enseñe, en cuanto les es posible y a su manera tractan el culto divino haciendo altaricos, ( ) y formando idolillos, que son las que llamamos muñecas, ...". AH, I, 248

Si las muñecas de los niños se ven a los ojos de Las Casas como idolillos que forman parte ya de una especie de culto divino, entonces se puede afirmar que cualquier tipo de objeto que de alguna manera se asuma como símbolo y frente al que haya una relación afectiva especial, se debe entender como manifestación de idolatría. En consecuencia, también se podría decir que en general todas las actividades humanas de una u otra manera están permeadas por una tendencia hacia lo divino. Si esto es así, la posibilidad de quehacer humano propiamente no permeado por consideraciones religiosas tiene que ser bastante reducido. Dicho de otra manera, parece difícil en este orden de ideas lograr concebir al ser humano

12 *Cf.* Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias,* T. IV, Dist. VII, q. 1, a. 2, pg. 446: ... *sicut impossibile esta volúntate indeclinabiliter adhaerente recto finí procederé opus peccati; ita e contrario impossibile est a volúntate adhaerente inconvertibiliter perverso fini aliquid rectum opus provenire. ( ) Unde quandocumque aliquis devenit ad terminum viae, non potest deflecti ab eofine cui adhaesut, sive sit bonus sive malus. Finís autem viae hominis est mors sua; finís autem Angelí est terminus electionis suae, qua bono adhaesir vel malo.* (Trad. EC: "... así como es imposible que de una voluntad que se adhiere indeclinablemente a un fin recto proceda una obra de pecado; así de una voluntad que se adhiere de forma inconvertible a un fin perverso que provenga alguna obra buena. ( ) De donde siempre que alguien llega al término de su vida, no puede apartarse del fin al cual se adhiere, ya sea bueno ya sea malo. Por una parte, el fin de la vía del hombre es su muerte; por otra, el fin del Ángel es el término de su elección, la cual se adhiere a uno bueno o a uno malo.")

como algo que pueda llegar a tener una realización propia estrictamente en un ámbito no religioso, independientemente del tipo de creencia. La tendencia hacia lo divino parece ser entendida como un rasgo esencialmente humano. Por otro lado, no sorprende que la consideración de los valores y de los parámetros de conducta se analicen, juzguen y conciban en últimas desde este tipo de óptica: todo parece estar girando es su cosmovisión en torno a Dios, bien sea por movimientos de acercamiento o de alejamiento.

Algunas conclusiones:

Si la tendencia hacia lo divino es natural, no debe sorprender encontrar idolatría en pueblos infieles. Lo propiamente inhumano sería no encontrar ningún tipo de manifestación de religiosidad.

En consecuencia, la actitud que se debe tener frente a la idolatría, en general, no puede ser la misma que se tiene frente a conductas que de alguna forma dependen más de la voluntad humana por fuera de su condicionamiento natural. Dicho de otra manera, creer en general en algo parece ser algo necesario, luego no es algo por lo que el ser humano tenga que responder, puesto que no lo puede evitar. Donde hay posibilidad de opciones es en el objeto de la creencia y sólo ahí puede haber eventualmente responsabilidad. Esto es importante porque permite afirmar que en la idolatría, en la medida en que responde a una necesidad natural humana, no puede haber maldad. De ahí que cuando se juzga a un pueblo como idolátrico, eso no implica que su naturaleza de por sí deba ser entendida como mala y corrupta.

Por otro lado, entender la idolatría como algo connatural al ser humano implica afirmar que todo cristiano potencialmente de alguna manera también lo puede ser, bien sea porque alguna vez lo fue, o porque puede en el futuro serlo, o porque sus antepasados lo fueron. Esta idea sugiere que la idolatría no se debe concebir como una especie de desviación que permite distinguir entre tipos radicalmente distintos de seres humanos: no se trata de que unos sean pervertidos por naturaleza o que otros no, sino que al serlo todos, precisamente en eso se puede unificar el género. Por lo tanto, en la idolatría del infiel el cristiano se debería de alguna manera poder identificar, ya que no se trata de algo extraño sino connatural a todo ser humano. Esta identificación permitiría un trato eventualmente menos violento y desconsiderado.

Finalmente, no deja de sorprender que el mundo en general se conciba como un escenario en el que se refleja una especie de lucha constante entre el bien y el mal, entre Dios y el demonio, siendo los hombres, tanto fieles como infieles, meramente instrumentos de esas fuerzas superiores y a la vez siendo entendidos como seres que principalmente sólo deben ser precisamente eso, instrumentos de ellas.

V IDOLATRÍA Y ADIVINACIÓN: LOS ADIVINOS Y LA INTERVENCIÓN DE LOS DEMONIOS

Aunque la idolatría se defina como creencia en falsos dioses, en todo caso se trata de una práctica de carácter religioso; en consecuencia, sus ritos apuntan a dos fines principales: por un lado, mostrar reverencia y subordinación a lo que se considere como dios, lo que normalmente se concreta en sacrificios; pero por otro, en la búsqueda de apoyo y favores divinos, lo que da lugar a ritos y conductas en los que se espera intervención divina para ayudar a resolver, problemas humanos. Precisamente, éste es el lugar de la adivinación y de la magia dentro de la idolatría. Obviamente, en los ritos concretos pueden estar interrelacionados ambos fines: a la vez que hay adoración, hay petición. De esta forma, las oraciones que se hacen a los dioses pueden tener a la vez ambas caras, y lo mismo puede pasar, por ejemplo, con los sacrificios. Comienzo con la exposición de la forma de entender la adivinación y la magia en términos generales para Las Casas, para luego pasar al tema de los sacrificios.

A diferencia de Oviedo, Las Casas no profundiza tanto en la función social de la magia y de la adivinación pensando en su relación, por ejemplo, con la medicina o las matemáticas. Sin embargo, también parece preocuparle bastante la intervención del demonio en la idolatría, lo que se deja entrever inicialmente desde la manera como plantea la adivinación:

> ... aquesta arte y sciencia de adivinar por agüeros y decir las cosas futuras es cosa magnífica, divina y saludable, si alguna, dice, es, y que ninguna gente vee ni tan humana y docta, ni tan cruel o bárbara, que no sienta que por algunos, por señales que veen, no pueda significárselo que está por venir. AH, I, 264

Ya Oviedo había llamado la atención sobre la importancia que tiene la ciencia en cuanto conocimiento anticipatorio de efectos. La adivinación permitiría hacerse a este tipo de saber normalmente por medios diferentes a los corrientes, es decir, no convencionales o secretos. Quizás el rasgo distintivo que plantea Las Casas consiste en darle especial importancia a la adivinación entendida como un conocimiento de los eventos que escapan a lo que concibe como "causalidad natural", como se verá más adelante. Por ahora vale la pena insistir en que para Las Casas el hombre de por sí parece presentar una tendencia a creer en este tipo de posibilidad cognitiva: todo, de alguna manera, es indicador de todo, todo es signo de todo. En consecuencia, si se logra decifrar esa especie de lenguaje, es posible leer en lo presente lo que pueda acontecer en el futuro. Obviamente, el que tiene la capacidad de leer lo que otros no pueden, tiene especial poder y reconocimiento. Y como todas las personas tienen la propensión a tomar por válida esa posibilidad, no sorprende encontrar agoreros y adivinos en cualquier lugar. Tampoco sorprende que el demonio trate de mediar en el asunto:

> Solían ser todas las gentes muy solícitas y engañadas por los demonios, y fueron enseñadas dellos munchas artes supersticiosas por las cuales supiesen algunas verdades ( ) para las atraer a que las sirviesen y adorasen ... AH, í, 265

Si hay una propensión natural a la idolatría, si hay también una tendencia a creer en agoreros, si éstos se entienden como personas que pueden acceder a conocimientos por medios no convencionales, resulta razonable afirmar que debe haber una relación estrecha entre adivinación e instancias más poderosas que el hombre: este tipo de conocimiento por definición no se apoya principalmente en la ciencia normal, como ya se mencionó, es decir, no se regula por sus cánones. En consecuencia, no depende ni de la coherencia teórica o silogística, ni de la refutación empírica, ni del aprendizaje y socialización del saber comente. Por otro lado, debe rendir lo que la ciencia normal no rinde, bien sea por lo métodos que utiliza o por los resultados que pretende. Por lo tanto, tiene que apelar a instancias que rebasen las capacidades cognitivas normales. Si esto se junta con una tendencia natural a la idolatría, en cuya base también está el reconocimiento de las limitaciones propias del ser humano, se hace claro no sólo que la adivinación entre a formar parte de la idolatría, sino que los demonios vean en esta propensión humana una posibilidad interesante de intervención: son más poderosos que el hombre desde el punto de vista intelectivo, ya que son ángeles[13] y, por otro lado, tienen un apetito obsesivo de hacer el mal, luego en la adivinación se juntan como se diría coloquialmente "el hambre con las ganas de comer".

13 Según Tomás de Aquino, los demonios entendidos como ángeles malos, por razón de su condición pecaminosa en todo caso no pierden sus atributos naturales y, en consecuencia, tampoco sus capacidades cognitivas. Por otro lado, estas capacidades sobrepasan a las humanas porque se trata de seres más habilitados para captar lo universal de los seres, porque en su entendimiento se refleja mejor el orden del universo y porque disponen de mayor experiencia. En todo caso, no pueden conocer por sí mismos futuros contingentes, salvo por voluntad divina, dicho de otra manera, sólo pueden conocer por sí mismos las cosas en la medida en que responden de alguna forma a causalidad natural: ... *cum peccatum non tollat naturam, sed tantuin diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis a grafía distare, oportet in daemonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est. Cognitio autem eorum de rebus est dúplex. Quaedam enim sunt quorum cognitio per causas naturales vel signa haberi nondum potest; et tedia non nisi revelatione supernorum spirituum cognoscunt. Quedam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest; et hoc dupliciter: vel per causas determinatas ad effectus naturales; et taha cognoscunt per subtilitatem naturae suae, inquantum in eis resplendet similitudines totius ordinis universi; vel per aliqua signa, ( ) et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt. (Comentario a las Sentencias,* Dist. VII, q. 2, a. 1, pg. 447) (Trad. EC: "...como el pecado no quita la naturaleza, sino tan sólo disminuye la capacidad para el bien en cuanto que hace apartar más de la gracia, conviene que la aguda luz intelectual permanezca en los demonios, ya que su naturaleza es intelectual. Sin embargo, su conocimiento de las cosas es doble. Ciertas cosas, en efecto, son conocimiento de quienes por causas naturales o signos todavía no puede ser tenido; y no conocen tales

Por otro lado, se debe pensar que para Las Casas la adivinación de la que se está hablando, efectivamente, y a veces, logra determinar de forma acertada lo que va a suceder en el futuro por fuera de lo previsible por la causalidad natural. En otras palabras, eventualmente el hombre se hace a conocimientos que no pueden ser explicados a partir de las capacidades de sus facultades. En consecuencia, si se supone adicional mente que no se trata de meros aciertos fortuitos y, si a la vez se supone que no fue algún ángel bueno o Dios mismo el que.los reveló, ya que pueden estar ligados a prácticas idolátricas manifiestamente en contra del Credo, entonces, la única posibilidad explicativa para dar razón de ellos consiste en apelar a la intervención de los demonios.

Como sea, no sólo se puede afirmar en Las Casas que normalmente la adivinación está ligada con tratos con el demonio, sino que el asunto va aún más allá:

> Y porque los que en estas obras y romerías andan tienen necesidad de ayuda, y ésta no puede ser otra sino la del diablo que los trae maniatados, de aquí es que por pacto expreso o tácito tienen con él compañía, y ellos a él y él a ellos están obligados. ( ) Ellos a él (prometiéndole) obediencia y subjeción, reverencia, honor y toda fidelidad ... ( ) Dice pacto expreso cuando después aquél se da a los que engaña a cognoscer, y tomando algún cuerpo de hombre o de animal ( ) les pide ( ) condiciones ( ). Dice pacto tácito cuando los tales, con deseo y diligencia que ponen y obrar que hacen, y confianza que de los demonios tienen, para lo que pretenden alcanzar, usan de las invenciones supersticiosas que ya saben, o las que inventan o querrían saber o hallar... AH, I, 279s

La mención a pactos con el demonio cambia fuertemente la forma de entender la adivinación en general, puesto que no se trata meramente de intervenciones fortuitas de los demonios para satisfacer la desordenada curiosidad humana, sino que la convierte en parte orgánica de un culto a Satanás, que igualmente tiene por efecto que el adivino se tenga que asumir como una especie de sacerdote del maligno. Ahora bien, los tipos de pactos que propone Las Casas ayudan a confirmar el asunto: por el lado de los pactos explícitos, el asunto parece claro. El demonio se da a conocer al adivino y le manifiesta algunas condiciones para favorecerlo con el saber pretendido, el agorero las acepta y, en consecuencia, se puede hablar de un pacto. Ese pacto implica fidelidad y sumisión, por lo tanto, se

(Continuación Nota 13)
cosas sino por revelación de espíritus superiores. Ciertas cosas, en verdad, son conocimiento de quienes por naturaleza puede ser tenido; y esto es de dos maneras: bien por causas determinadas de acuerdo con efectos naturales; y conocen tales cosas por sutileza de su naturaleza, en cuanto en ellas resplandece semejanzas de todo el orden universal; bien por algunos signos, ( ) y conocen tales cosas por experiencia de los tiempos, según que con tales signos muchas veces concurrieron tales efectos").

asume a la vez como un acto manifiesto de adoración a un falso dios, lo que confirma que se trata de un acto de idolatría, pero de carácter diabólico, puesto que no se trata meramente de adorar cualquier cosa que no sea Dios, sino, en este caso, de algo que se opone y va directamente contra Dios. El pacto implícito parece responder a un argumento del siguiente tipo: el diablo no hace favores desinteresadamente, es decir, no da graciosamente, o sin pretender recibir nada a cambio. En consecuencia, el recibir cualquier beneficio de él, de por sí, implica algún tipo de compromiso con él. Sin embargo, el texto no es suficientemente claro para confirmar el punto. Lo que sí se puede leer de forma suficientemente explícita es que cualquier acto de adivinación parece suponer por lo menos un pacto implícito por la razón que fuere, independientemente de si el método utilizado funciona o no.

En conclusión, siempre que se hace adivinación hay un tipo de relación de compromiso con los demonios. Por lo tanto, y esto es un punto que vale la pena resaltar, la adivinación se puede entender, de por sí, como un criterio para establecer cuándo un pueblo o una persona tiene tratos normalizados con el maligno, ya que siempre que hay adivinación parece que hay pactos con el diablo.

Ahora bien, ya que el diablo está en capacidad de conocer cosas que normalmente las personas no podrían llegar a saber, se trata de un ser con especiales capacidades cognitivas. A diferencia del demonio de Oviedo, el de Las Casas parece tener una propensión más de carácter lógico que de matemático-astrológico[14], fuera de su aire eminentemente griego:

> Este (Apolo) declaraba más las cosas y agritaba más voces diciendo las cosas por venir, por permisión de Dios, que otro ningún demonio, y tenía tanta industria y cautela que lo que no podía decir, o temía que le podían tomar en mentira, por tales rodeos y con tanta escuridad de palabras lo hablaba, que cuando saliese lo contrario de lo que le preguntaban o pretendían, no le pudiesen reargüir de mentiroso, porque como el demonio sea disertísimo lógico por todas las trece falacias de Aristóteles, paralogizando engañaba a los hombres. AH, I, 272

De alguna manera el diablo no puede decir siempre lo que va a suceder, por varias razones: por definición tiene que ser malo, en consecuencia, se tiene que oponer al bien, pero como el bien y la verdad están íntimamente relacionados,

14 Hasta la misma Eva habría caído ante este tipo de argucias argumentativas del diablo entendido como Apolo: "Por la falacia de la equivocación engañó a Eva: *No moriréis muerte natural luego;* y Dios había dicho: *Moriréis muerte espiritual y eterna; a su tiempo también la corporal."* AH, I, 272 Más adelante, vuelve a confirmar el punto: "... la segunda (razón) porque se atreven los demonios a inficionar ( ) más a las mujeres que a los hombres, es porque son más fáciles de creer, lo cual procuran y quieren mucho los demonios, porque creyéndoles sus falacias tienen hecho el juego. Esto parece en la tentación y engaño que hizo a Eva, que por creer fácilmente se perdió." AH, I, 303

entonces no puede estar por ahí revelando continuamente verdades. Por lo tanto, independientemente de que siempre logre acertar en sus anticipaciones sobre el futuro, en todo caso se lo debe guardar, lo que explica que necesariamente tenga que engañar y, por lo tanto, saber hacerlo. De ahí que de la lógica sea especialmente docto en falacias y que normalmente haga razonamientos parasilogísticos para lograr confundir. No deja de llamar la atención, en todo caso, que tanto para Las Casas como para Oviedo el diablo sea básicamente un ser malo pero también particularmente racional e inteligente: no se trata meramente de alguna fuerza instintiva pasional y desordenada de carácter suprahumano.

Brevemente y para terminar de redondear el planteamiento de Las Casas sobre la adivinación, algunas palabras sobre los conocimientos permitidos y los que no:

> Ya que hemos dado noticia de los modos ilícitos que los demonios inventaron, y los hombres idólatras y supersticiosos usaron para saber las por venir, contingentes, que no tienen alguna causalidad en natura, en lo cual derogaban mucho a la dignidad de la divina majestad, a quien sólo pertenece saberlas y revelarlas a quien le place ( ) quiero añadir aquí e dar razón que algunas (cosas) podemos inquirir e saber, de las por venir; en lo cual inconveniente alguno ni pecado no hay, como son los efectos necesarios por venir que tienen sus causas naturales necesarias, que por especulación del entendimiento, sin agüeros, ni adevinaciones culpables, se pueden, mucho antes que vengan, saber y tener sciencia dellos y decirse, ... AH, I, 281s

Obviamente, el planteamieto puede resultar razonable para una mentalidad en la que se presenta una separación más o menos clara entre orden natural e intervención divina, así como cierta idea de lo que es el hombre como ser racional: para Las Casas la naturaleza normalmente responde a una causalidad natural que permite establecer regularidades en lo que va sucediendo. Esto hace posible que pueda haber un conocimiento de la naturaleza, por parte del hombre, sin tener que apelar continuamente a una instancia divina que lo haga posible, bien sea porque regularmente interviene en el acontecer natural, o porque siempre tiene que dar su aval para poder acceder a él, o porque no es ético que el hombre de por sí lo genere. Paradójicamente, como hay una tendencia natural a la idolatría, necesariamente se ven dioses donde no los hay, y esto tiene que ser por lo general en la naturaleza misma. En consecuencia, no se puede estudiar la naturaleza como si fuera meramente un objeto o algo determinado por leyes neutras desde el punto de vista de los valores: no puede ser lo mismo estudiar un sapo que al Dios Sapo, etc. En este sentido, la pregunta sería: ¿Hasta qué punto es posible tener una concepción general de la naturaleza como un orden que obedece a una causalidad relativamente fija e independiente y a la vez ser idólatra?

Algunas observaciones sobre el tema de la magia para introducir, de esta manera, posteriormente el tema de los sacrificios.

Como ya se mencionó, la magia es el complemento natural, por decirlo así, de la adivinación: así como esta última permite anticipar futuro por fuera de las capacidades normales, la magia permite realizar cosas por fuera de lo que normalmente se puede[15]. De esta manera, en términos generales se puede entender como una intervención, pretendidamente por fuera de los cauces regulares de las cosas, en aras de lograr ciertos efectos[16]. Por lo tanto, el concepto de magia está ligado al de técnica. Sin embargo, se diferencia en lo siguiente: mientras que esta última normalmente fundamenta sus procedimientos en conocimientos de la naturaleza según el orden causal regular, la primera pretendería lograrlo por otras vías, es decir, a partir de relaciones entre las cosas a cuyo conocimiento no se accede por el saber corriente y normal. Aquí conviene adelantar unas aclaraciones adicionales: se podría pensar que el saber corriente sólo ha tenido en cuenta cierto tipo de relaciones entre las cosas, por lo que solamente considera como válidos ciertos procedimientos para lograr sus efectos pretendidos. En consecuencia, si se descubriesen o se intentase descubrir otro tipo de relaciones, ocultas para los demás, pero pertenecientes al orden natural, se tendría acceso a cierto tipo de saber no convencional y de carácter más bien secreto[17]. Esto permitiría hablar de 'magia

15 La existencia de magia no se puede negar según el pensamiento oficial de la academia espa ñola de entonces, si se considera que existen prohibiciones expresas para practicarla, así como referencias en la Biblia que confirmarían hechos de carácter mágico. *Cf.* Francisco de Vitoria, *De arte mágica,* en *Vorlesungen II,* V. Kohlhamm, Stuttgart, 1997, pg. 617s: *Non omnia magorum opera sunt vana et conficta. / Ista conclusio manifesté probatur auctoritate scripturae, ut patet de magis Pharaonis, qui virgas suas converterunt in dracones Ex 7, 12, ( ). ítem secundo interdicitur magia iure divino, ...* (Trad. EC: "No todas las obras de los magos son vanas e inventadas. Esta conclusión es aprobada manifiestamente por la autoridad de la escritura, como es evidente de los magos del Faraón, quienes convirtieron sus báculos en serpientes. Además la magia es prohibida por el derecho divino..."

16 *Cf. Ibid,* pg. 626: *Sed videtur nomen magiae a principio receptum pro arte et facúltate ad efficiendum et patrandum opera occulta et mirabilia non solum extra solitum rerum cursum, sed supra hominum opinionem et captum.* (Trad. EC: "Pero parece que el nombre de magia fue tomado desde un principio como un arte y facultad para hacer y preparar obras ocultas y maravillosas, no sólo fuera del curso acostumbrado de las cosas, sino más allá de la opinión e inteligencia de los hombres")

17 *Cf. Ibid,* pg. 626: *"Unde si magnetis usus vulgo ignotus esset et aliquis recens primum ostenderet, magus vulgo putaretur et haberetur. Esset enim admirabilis et incredibilis operis auctor et effector. ( ) Quae si notior fíat et in consuetudinem venire incipiat non solum philosophorum, sed etiam vulgi, desinit videri et vocari magia, sed cum aliis artibus annumeratur.* (Trad. EC: "De donde si el uso de un imán hubiese sido ignorado por el vulgo

natural'. Este tipo de magia no es propiamente idolatría[18] y más bien se relaciona con saberes alternativos o marginales a la ciencia corriente, como, por ejemplo y en su momento, la alquimia. Por otro lado, tampoco sería propiamente magia, ni de interés especial para el tema de la idolatría, la técnica que encubre el procedimiento real para el logro de sus efectos, haciendo creer que se está haciendo uso de uno especial o no corriente, o que de alguna forma intencionadamente hace pasar por real un efecto que en el fondo resulta ilusorio, en el sentido de lo que hace un mago de circo. Por lo dicho, se hablaría en un sentido más restringido de "magia" cuando se pretende lograr, o se piensa, o se cree, que se logran efectos a partir de procedimientos que no obedecen al orden causal natural.

Precisamente es este tipo de magia la que explica de forma más evidente su relación con lo demoníaco: el hombre apela a poderes superiores para lograr efectos que por los medios corrientes considera que no se pueden lograr, de tal manera que cuando esa apelación no es oída por Dios, es decir, cuando no da lugar a un acto milagroso, entonces, si efectivamente hay algún tipo de respuesta, debió haber sido por la intervención de alguna instancia demoníaca. Esta situación normalmente se daría cuando se establece que, de alguna manera, las fuerzas de la naturaleza o la circunstancia en la que alguien está lo rebasan completamente. Comenta Las Casas:

> ... de los defectos que de sí y en sí mismo cualquiera cognosce, para sublevación de los cuales cognosce también tener necesidad de que alguno que sea más que hombre lo socorra y ser del ayudado, así como en la necesidad de los buenos tiempos, en las lluvias y en las hambres y en las generales enfermedades y en otras infinitas necesidades ( ) no pueden ser socorridos ni librados, sino por otra cosa que sea más que hombre. AH, II, 167

Este tipo de razonamiento también permite explicar que la magia, bajo auspicio demoníaco, tenga que estar bastante generalizada: por todas partes hay seres humanos con todo tipo de necesidades que parecen rebasar sus capacidades. Además, de por sí, la infidelidad está muy difundida y hay una tendencia natural a la idolatría. En consecuencia, los poderes superiores a los que apela el hombre infiel necesariamente resultan opuestos al verdadero dios y se identifican con falsos dioses frente a los cuales hay una actitud de culto y subordinación. Pero, por otro lado, los demonios están prestos a hacer el mal y a tratarse de ganar la voluntad de los humanos:

(Continuación Nota 17)
y algún joven lo mostrara por primera vez, por mago sería considerado y tenido por el vulgo. En efecto, sería autor y causante de una obra admirable e increíble. La cual, si se hiciese más conocida y empezara a tornarse en costumbre no sólo de los filósofos sino también del vulgo, deja de parecer y llamarse 'magia', y se contaría con las demás artes.")

18 *Cf. Ibid*, pg. 628: *Non ergo ut statim aliquid ignotum et stupendum videmus, continuo pro superstitioso damnandum est.* (Trad. EC: "Por lo tanto, no siempre que vemos algo desconocido y maravilloso, en seguida debe ser condenado, a la vez, por supersticioso")-

Doctrina fue la arte mágica inventada y enseñada por los demonios... AH, I, 292 En otras munchas y diversas materias y especies de cosas, los demonios y sus ministros los magos, produciendo efectos que por parte o por naturaleza y virtud de las cosas naturales se pueden causar, podrán burlar y engañar los hombres, haciéndoles entender que hacen milagros. AH, I, 349

El interés demoníaco en satisfacer, por medio de sus intervenciones en lo mágico, tanto el ansia humana de lo divino como eventualmente alguna de sus necesidades, obedecería, en términos generales, a ofender a Dios, mantener la subordinación del hombre y poderlo conducir al mal:

Por esta diabólica arte, si arte se pudiese decir, pero no puede, como carezca de principios naturales, y ésta no los tiene sino diabólicos, hacían los gentiles, como en quien los demonios tenían tan gran señorío ganado, en ofensa de Dios y en favor de la idolatría y en daño de los hombres, cosas abominables y admirables. AH, I, 292

En consecuencia, en la magia confluyen lo humano y lo demoníaco, de tal manera, que independientemente de la bondad, grado de realidad o efectividad sobrenatural de sus efectos y procedimientos, siempre parece presuponer algún tipo de trato entre el hombre y lo demoníaco. Por lo tanto, se trata de una actividad concebida como eminentemente perversa y negativa.

Antes de pasar al tema de la relación entre magia y sacrificios humanos, conviene ir sobre algunas indicaciones de Las Casas sobre el poder de los demonios. Esto puede permitir establecer hasta qué punto se entendió la magia como un expediente efectivo para alterar el curso normal de la naturaleza y, de esta forma, tratar de fijar el radio de acción de lo mágico.

Las Casas remite a los *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo* de Tomás de Aquino, donde se encuentran especificadas en términos generales las capacidades de los demonios:

... daemones virtute propria nullam formam in materiam influere possunt, nec accidentalem nec substantialem; nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii agentis naturalis: sicut enim artifex non propria virtute, sed virtute ignis appositi calefacit; ita daemones ad determínala passiva possunt conjungere activa, ut sequatur effectus ex causis quidem naturalibus, sedpropter habilitatem passivorum ... (Sentencias, Dist. VII, q. III, a. I)[19].

19 Trad. EC: "... los demonios no pueden por virtud propia influir introducir forma alguna en la materia, ni accidental ni substancial, ni reconducirla en acto, si no es con ayuda de un agente natural propio; en efecto, así como el artífice calienta, no por virtud propia, sino en virtud del fuego añadido, tal los demonios pueden unir cosas activas a determinadas pasivas, para que se siga el efecto, en verdad, de causas naturales, pero por capacidad de las pasivas..."

Los demonios no están habilitados para cambiar de forma directa la naturaleza de algo, es decir, no tienen la capacidad de convertir una cosa en otra por su mero poder. Éste es sólo un atributo divino. No es del caso entrar a analizar por qué solamente Dios sí lo puede y otros seres no; sin embargo, el asunto tiene que ver con la manera como se concibe a Dios a partir del credo. Entre otras razones, podría señalarse que si cree que solamente hay un dios, que lo creó todo de la nada y que es omnipotente, entonces no puede haber en la creación otros seres que también tengan de alguna manera la capacidad de ir creando cosas a partir de la nada o que sean responsables de que lo que es continúe siendo. La semejanza con Dios no puede ser tan grande que se pierdan las diferencias[20]: determinar la naturaleza, la esencia de las cosas, el orden básico de la creación son atributos exclusivamente divinos. Desde un punto de vista más filosófico, el asunto tiene que ver con la manera como se demuestra la existencia de Dios y las cualidades que se le atribuyen, atendiendo principalmente al hecho de que solamente tenga que haber uno, etc. De esta manera, se sugiere que ni los demonios ni los magos pueden propiamente hacer por sí mismos milagros, ya que éstos se conciben como meramente de potestad divina.

Sin embargo, sí pueden influir sobre las cosas a la manera como el piloto lo puede hacer sobre su nave, o como el artífice sobre su obra. Sobre lo primero: algunas de las cosas que un determinado ser puede llevar a cabo no comprometen necesariamente su naturaleza. Una cosa puede sufrir alteraciones por desplazamiento de un lugar a otro, o por meros movimientos internos sin que deje de ser lo que en principio es. Este tipo de poder lo tienen los demonios, lo mismo que los seres humanos, pero en proporciones distintas. Lo mismo pasa con el poder del artífice: éste puede alterar las cosas en la medida en que junta principios activos a cosas pasivas. Dicho de otra manera, éste puede generar alteraciones en las cosas en la medida en que las relaciona con otras: si junta el fuego con la madera, la quema. No la quema por su propio poder, sino por el del fuego que obra como un principio que activa la posibilidad de la madera de ser quemada, es decir, ese aspecto de su pasividad. Así, en la medida en que unas cosas tienen la propiedad de activar posibilidades latentes de otras cosas, entonces al ponerlas en relación, las unas funcionan como activadores de cambios en las otras.

A diferencia del hombre, los ángeles y los demonios se entienden como seres meramente espirituales, es decir, que no están ni tienen que estar unidos a un

20 *Cf.* Vitoria, *De arte mágica*, pg. 656: *Magi non possunt miracula faceré. ( ) Nihil enim faciunt, ad quod divina virtus exigatur. Secundum, quia si magi possent vera miracula faceré, sequeretur, quod miraculum non esset efficax argumentum deitatis et veritatis.* (Trad. EC: "Los magos no pueden hacer milagros. ( ) En efecto, no hacen nada de lo que se exige a la virtud divina. Además, porque si los magos pudiesen hacer verdaderos milagros, se seguiría que el milagro no sería un argumento eficaz de la divinidad y de la verdad.")

cuerpo para poder vivir. De esta manera se los entiende como espíritus separados, lo que en términos generales les permite tener mucho más poder que el hombre:

> *Cum enim natura spiritualis superior sit natura corporalis, oportet quod natura corporalis sibi obediat: non autem quantum ad formarum susceptionem ( ) sed quantum ad motum localem, per quem nidia forma ponitur in re mota, obedit corpus virtud spirituali; et secundum hoc virtus spiritualis movet aliquod corpus, conjungitur sibi sicut motor mobili. ( ) ...spiritus conjunctus, scilicet, anima, unitur corpori ad unum esse utforma ejus; et ideo non potest separan per vohtntatem, sed per naturam, facía indispositione circa corpus. Sed spiritus separatus potest per voluntatem conjungi corpori non sicut forma, sed sicut instrumento; unde virtute naturae suae potest assumere et deponere illud quando vult, sicut et homo suum instrumentum*[21].

Aquino supone que los espíritus en general son seres superiores a los que son corporales. Y como a la vez asume como válido el principio según el cual lo inferior se debe ordenar a lo superior, entonces esto le permite concluir que lo espiritual de por sí puede ejercer poder sobre lo corporal. Obviamente, como hay distintos tipos de seres que de alguna manera cuentan con espíritu, hay distintas formas en que se manifiesta ese poder. Dios decide directamente y de por sí la naturaleza de todas las cosas, y en ese sentido el orden natural responde a su voluntad, que se entiende como ley eterna. Los espíritus separados, es decir, los ángeles y los demonios pueden influir sobre las cosas corporales en la medida en que pueden forzar cambios de ubicación. De alguna manera pueden unirse a las cosas, no como su forma, no determinando su naturaleza, pero sí como una especie de motor. Ahora bien, como son precisamente espíritus separados, y como cuentan con voluntad y capacidades intelectivas, esto lo pueden hacer según su arbitrio. Y ésta es la diferencia básica frente al ser humano: éste también es un ser parcialmente espiritual, pero su espíritu vivifica a través de la unión con el cuerpo, es decir, por el alma, de tal manera que forman una unidad. Esta última es tal que determina la naturaleza humana misma. De ahí que la separación del alma humana de su cuerpo signifique tanto como la muerte del hombre mismo. En consecuencia, el alma humana está atada a su cuerpo.

21 Trad. EC: "En efecto, puesto que la naturaleza espiritual es superior a la naturaleza corporal, conviene que la naturaleza corporal le obedezca, mas no en cuanto a la aceptación de las formas ( ) sino en cuanto al movimiento local, por medio del cual ninguna forma se pone en una cosa que se mueve, el cuerpo obedece a la virtud espiritual; y según esto, la virtud espiritual mueve algún cuerpo, se le une como el motor al móvil. ( ) ...el espíritu conjunto, a saber, el alma, se une al cuerpo para ser uno como su forma; y por eso no puede separarse por voluntad, sino por naturaleza, al generarse indisposición frente al cuerpo. Pero el espíritu separado puede unirse al cuerpo por voluntad, no como forma sino como instrumento; de donde en virtud de su naturaleza puede tomarlo y dejarlo cuando quiere, como también el hombre, su instrumento".

Para concretar la idea: así como el hombre puede utilizar un intrumento a voluntad, así los espíritus separados se pueden unir a cuerpos para moverlos como quieran. Pero como los cambios posibles tienen que ver principalmente con lograr juntar cosas de tal foma que las unas sirvan como principios activantes de posibilidades no realizadas de las otras, el poder de los espíritus rebasa con mucho al de los hombres, ya que pueden mover las cosas desde sí mismas y a voluntad. Adicionalmente, conviene recordar que en principio el entendimiento de los ángeles supera considerablemente al humano, como ya se mencionó. De esta manera, es muy probable que conozcan muchos tipos de relaciones causales que para el hombre son desconocidas. Sin entrar en mayor detalle, lo anterior puede explicar que los demonios no sólo puedan transportar personas de un lugar a otro, o si se quiere, que las brujas puedan volar, sino también que puedan convertir varas en culebras: activan la putrefacción de la madera en un tiempo brevísimo comparado con el que normalmente el leño se descompondría, traen a una velocidad inconcebible huevos de culebra, aceleran igualmente rápido su crecimiento, y de esta forma, parecería a los ojos del hombre que el demonio logró convertir de por sí varas en culebras.

Lo anterior puede servir como marco general para poder aclarar algunas afirmaciones de Las Casas:

> Los demonios por su sola virtud natural pueden mover todas las cosas naturales cuanto al movimiento de lugar a lugar, Dios no se lo estorbando; y como los vientos y el agua se hagan por el movimiento de los vapores resolvíaos que de la tierra y agua salen, por tanto, ellos solos pueden las tormentas causar. AH, I, 293

Ésta es una capacidad importante si se piensa en el eventual control del clima para la supervivencia. Por lo dicho, como los demonios pueden unirse a las cosas pudiéndolas mover a voluntad, están habilitados para decidir sobre desplazamientos de nubes, vapores, etc., dando cuenta, por lo tanto, de cambios climáticos imprevisibles pero que normalmente corresponden o con situaciones de sequía, o con nuevos asentamientos de cristianos en lugares tradicionalmente paganos, o con grandes males, como inundaciones y cosas por el estilo, a partir de la mediación de los magos, es decir, como parte de ritos idolátricos:

> Solían causar (los magos) tempestades, truenos y relámpagos, rayos, piedras, granizos sobre los hombres y ganados y heredades para destruirlas y vengarse de las personas que querían mal ( ). Esto hacían diciendo ciertas palabras y versos que los demonios del habían enseñado, ... AH, I, 292

Por otro lado, la magia también tendría un especial radio de aplicación en distorsiones sobre las facultades intelectivas y apetitivas de las personas. De nuevo, la capacidad de mover cosas desde sí mismas permitiría desplazar individuos

a sitios donde nunca se habrían imaginado estar, pero también podría generar desórdenes en el movimiento normal de las impresiones y reflexiones en la imaginación y en la sensibilidad humanas. Estas distorsiones permitirían que se dieran efectos ilusorios en la conciencia, o que los apetitos sensitivos motivaran a la voluntad por fuera de los parámetros corrientes y habituales. De ahí que si la persona comienza a percibir cosas por fuera del orden normal, y si esas impresiones despiertan cierto tipo de estados, bien sea de placer o de repulsión, etc., resulta fácil explicar que pierda el control de sus facultades, es decir, que piense, sienta y quiera de forma enajenada:

> Privan (demonios y magos) del uso de razón a múñenos, o del todo impidiéndolo, o gra vis i mámente lo ofuscando y cegando. AH, I, 294

Esto se habría aplicado para diversos tipo de fines, incluyendo problemas de alcoba: bien sea porque los magos desplazaran la mujer amada a la habitación del impaciente y desesperado amante, poniéndola en una situación de indefensión, o porque le despertaran pasiones de deseo interviniendo directamente sobre el orden de las facultades, como por ejemplo, en la imaginación. Comenta Las Casas:

> Esta ceguedad y locura del entendimiento y corrupción y desorden de las afecciones de la voluntad era bien usada entre los gentiles infieles, causada por los demonios a instancia de los magos, nigromantes y encantadores y hechiceros que son sus instrumentos y compañeros en aquellas otras maldades, en especial en aquel negocio amatorio, ... AH, I, 296s

Como sea, los magos por medio de sus tratos con los demonios habrían tenido la posibilidad de determinar desde cuestiones climáticas hasta relaciones de pareja, pasando obviamente por problemas de salud, odios y venganzas, posibilidades de éxito, y todo tipo de circunstancias en las que el hombre se asume como impotente para lograr lo que desea y apela a una instancia superior. El límite sería todo aquello que tiene que ver con cambios directos sobre la naturaleza de las cosas, así como intervenciones por fuera del orden natural[22].

Algunas consideraciones adicionales para cerrar el tema:

Dado el amplio radio de acción de los magos teniendo en cuenta el poder de los demonios, y dada la situación habitual del hombre de impotencia, angustia y desespero frente a un medio hostil, se hace comprensible a los ojos de un Las

22 De esta manera, y como algo por destacar especialmente, no podrían resucitar ni una mosca, ni mucho menos una persona: *Nec solum hominem, sed nec muscam possent daemories suscitare.* (Francisco de Vitoria, *De arte mágica*, pg. 656)

Casas no sólo que haya magos por todos lados, sino que se los tenga socialmente en gran consideración y estima.

Además, ya que sus actividades resultan bastante compatibles con la tendencia humana hacia lo divino así como con la naturalidad de su inclinación idolátrica, los magos devienen en sacerdotes, y la magia, parte de rituales idolátricos.

Esto se refuerza, porque difícilmente podría un ser humano no asumir como divinas las capacidades de los demonios. Puede que teológicamente hablando no se trate de dioses, pero desde el punto de vista humano se trataría de seres mucho más poderosos y, de alguna manera, más inclinados a prestarles sus favores.

Por otro lado, para una persona corriente tenía que ser prácticamente imposible distinguir entre causalidad natural e intervención divina extracausalidad, pensando en los actos adelantados por los demonios, ya que para poderlo hacer se supone un bagaje de conocimientos bastante poco usual: cierto y determinado concepto de causalidad, determinadas relaciones entre todos los seres de la creación, desde los inanimados hasta los espirituales separados, fines últimos que se persigan con el evento en cuestión, nociones específicas de acto y potencia, movimiento, espacio y tiempo, entre otros. Por lo tanto, si se requiere de todo este aparato conceptual para poder hacer viable la distinción entre acto milagroso y evento admirable pero diabólico, entonces resulta bastante explicable que en el mundo tenga que haber confusión, y más cuando se piensa en las masas de infieles y fieles que no habrían tenido el privilegio de pasar por algún Tomás de Aquino.

Curiosamente, todo lo anterior sugiere una especie de fatalismo perversamente trágico de la naturaleza humana: el medio enfrenta al hombre con problemas que rebasan sus capacidades; en consecuencia, si no apela a instancias superiores, muere por causas naturales, pero si apela a ellas, en todo caso muere porque se condena.

VII IDOLATRÍA Y SACRIFICIOS HUMANOS: INTERÉS DEL DEMONIO POR ESTAS PRÁCTICAS Y DISPOSICIÓN HUMANA QUE LAS HACE VIABLES. LOS SACRIFICIOS HUMANOS COMO INDICATIVO DE RELIGIOSIDAD

Para explicar los sacrificios humanos[23] es necesario articular dos perspectivas distintas pero complementarias: primero, el interés de los demonios en este tipo de prácticas, y segundo, la disposición humana que las hace viables y razonables.

23 Por 'sacrificio' no se estaría entendiendo cualquier tipo de ofrenda que se haga a Dios, sino aquellas que implican que lo ofrecido se haga sacro: ... *sacrificio proprie dicuntur quando circa res Deo oblatas aliquidfit; sicut animalia occidebantur, quod pañis frangitur et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacmm.* (ST, II-II, q. 85, a. 3) (Trad. BAC, T. 4, pg. 66: "Que llamamos propiamente sacrificios a las ofrendas hechas a Dios cuando sobre ellas recae alguna acción: como matar

Sobre el primer aspecto:

Según Las Casas, fue el mismo Apolo a quien se le ocurrió introducir sacrificios humanos como parte de los cultos idolátricos:

> Este Apolo fue principio y de donde aquella plaga perniciosísima del linaje humano tuvo su origen; conviene a saber, que los míseros engañados hombres matasen hombres, ofreciendo y haciendo dellos a los demonios execrable sacrificio. AH, I, 276

Como ya se mencionó, este Apolo se caracteriza por ser el demonio más hábil en anticipar eventos futuros así como en el manejo de conocimientos retóricos y argumentativos. Por otro lado, se debe tratar de un demonio superior. Conviene traer a cuento que para un personaje como Las Casas debía resultar razonable que entre los demonios existiese algo así como una jerarquía semejante a la de los ángeles buenos, puesto que no todos los ángeles que cayeron eran de la misma condición y, ya que por el hecho de haber pecado, no habrían perdido sus características naturales. En consecuencia, unos tenían que poder más que otros, o dicho de otra manera, unos tuvieron que haber estado más cerca de Dios que otros. Dentro de éstos estaría Apolo, entendido como una especie de demonio superior. Ahora bien, el estar más cerca de Dios le habría permitido tener un conocimiento mejor de Él que el que habrían podido tener los otros. Pero precisamente peca por soberbia, es decir, por querer ser como Dios o superior que Él. Y al caer "inventa" los sacrificios. En consecuencia, los sacrificios se tienen que entender como una especie de simulación del tipo de adoración que el mismo Dios habría exigido de los hombres. El paralelismo no se debe perder de vista: en el Antiguo Testamento ya hay indicaciones sobre exigencias de Dios de sacrificios humanos, aunque no se hayan consumado, y en el Nuevo, todo el asunto gira en torno del sacrificio de su propio hijo[24]. Algo de esto fue claro para Las Casas, cuando trata de establecer los efectos pretendidos por los demonios con el sacrificio de niños:

> El uno es el ejercicio de su infernal soberbia, por la cual siempre trabajan de usurpar los honores divinos y conformar con las ceremonias que a Dios se hacen los que a sus aliados piden, ... AH, I, 308 De esta forma, como los demonios tratan de ser como Dios, y como éste pide como sacrificio la muerte de su propio hijo, no sería de extrañar que los primeros induzcan a que los idólatras humanos los adoren con la ofrenda de los suyo

(Continuación Nota 23)
los animales, partir el pan, comerlo o bendecirlo. Esto es lo que significa la palabra sacrificio, pues sacrificar, etimológicamente, es *hacer* algo *sagrado."*
Cf. Tomás de Aquino, ST, III, q. 48, a. 3: ... *manifestum est quod passio Christi fuit verum sacrificium.*

Ahora bien, tratarse de hacer a una idea más precisa acerca del por qué de este tipo de sacrificios implicaría ir sobre las explicaciones del sacrificio de Cristo, ya que en el fondo esto fue lo que debió haber captado el diabólico Apolo de Las Casas, o dicho de otra manera, éste tenía que ser su referente de base[25]. Como sea, el tema desborda las pretensiones de este trabajo[26], por lo cual conviene ir sobre las explicaciones que el mismo Las Casas va aportando, que en todo caso apuntan a lo mencionado.

> El otro efecto que pretenden los demonios de aquel ofrecimiento de los niños que se les hace, es porque así como las ofrendas de pan o vino o tractos de la tierra que a Dios se ofrecen, significan y dan señal de la subjeción y del honor divino que de las criaturas suyas les es debido, por esta semejanza las perversas y engañadas mujeres magas y hechiceras, como tienen ya por señor al demonio, en recognoscimiento del y de la subjeción que una vez le prometieron, le ofrecen los suyos o ajenos hijos. AH, I, 308

La analogía es bastante diciente: durante la misa cristiana, tal como la entendía Las Casas, se ofrecen pan y vino, pero no sólo, ya que ambos por el proceso de transubstanciación que en principio ocurre durante el acto litúrgico se convertirían en carne y sangre de Cristo[27]. Por lo tanto, así como durante la misa se reactualiza el sacrificio del Hijo de Dios, los demonios exigirían algo semejante.

Sin embargo, con los sacrificios humanos los demonios no pretenderían meramente simular ser como Dios, sino que tendrían en mente fines más específicos, que de alguna manera también los justificarían. Anota Las Casas las siguientes razones:

25 Según Tomás de Aquino, el sacrificio de Cristo habría sido necesario en función de alcanzar determinados fines pretendidos: la salvación del hombre, el merecimiento de gloria del Hijo de Dios por su humilde pasión, y el cumplimiento de la palabra de Dios: *Fuit autem necessarium necessiíate finís. Qui quidem potest tripliciter intelligi. Primo quidem, ex parte nostra , qui per eius passionem liberan swnus ( ). Secundo, ex parte ipsius Christi, qui per humilitatem passionis meruit gloriam exaltationis ( ). Tertio, ex parte Die, cuius definitio est circa passionem Christi praenuntiatam in Scripturis...* (ST, III, q. 46, a. 1)

26 Un texto clásico sobre el tema, a modo de referencia sería: Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo, ¿Por qué Dios se hizo hombre?,* donde curiosamente es el fiel quien tiene que justifi car el asunto del sacrificio divino ante los paganos: "Los infieles, mofándose de nuestra simplicidad, nos objetan que hacemos a Dios una injuria y un deshonor al afirmar que se encarnó en el seno de una mujer, que nació de ella, que se desarrolló alimentándose de leche y alimentos humanos, y otras muchas cosas que no parecen convenir a Dios, como el cansan cio, hambre, sed, azotes, crucifixión entre ladrones y, por fin, la muerte". (En *Obras Comple tas de San Anselmo,* BAC, Madrid, 1952, pg. 750s)

27 *Cf.* ST, III, q. 75, a. 4: *Nam tota substantia pañis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transsubstantiatio.*

> ... la una, porque se deleitan (los demonios) en la crueldad de los sacrificadores. La segunda, por el gozo que reciben de ver derramar sangre humana, por el odio antiquísimo que tienen de los hombres. La tercera, porque saben que muerto el hombre que no tiene lumbre de fe, luego es suya y condenada el ánima, y por esto se dice en la teórica del arte mágico que sacrificar hombres es el más principal y el de mayor eficacia de los sacrificios. AH, 1, 277

Este tipo de planteamiento indica que los sacrificios humanos se entienden también como parte del conflicto entre Dios y sus ángeles caídos, en el que el hombre se convierte necesariamente en el centro de atención de ambos, ya que no hay otro tipo de ser en la creación para ganar eventualmente a la causa del bien o del mal, como ya se mencionó. De hecho, Dios es impecable, lo mismo los ángeles que perseveraron, pero por el otro lado, los ángeles malos son algo así como obsesivamente pecadores, luego el hombre queda en medio de ese conflicto por propia culpa, así él mismo no lo haya generado. Por propia culpa, dada la herencia de los primeros padres; sin haberlo causado, ya que el asunto viene desde mucho antes. Ahora bien, el "teatro de operaciones" no sólo se centra en el hombre, sino que tiene que involucrar muertes por lo siguiente: solamente después de la muerte el hombre definitivamente se salva o se condena[28]. Por lo tanto, hay especial interés por parte de los demonios no sólo en que se sacrifiquen especialmente hombres y no otro tipo de seres, sino que sean los más posibles.

Por otro lado, dentro del dogma cristiano se considera que el puesto de los ángeles caídos sería ocupado por los hombres buenos una vez confirmada su bondad después de su muerte. Esto también podría explicar ese odio de los demonios frente a los hombres del que habla Las Casas. A esto se debe sumar que los hombres son asumidos algo así como las criaturas consentidas de Dios, puesto que Cristo no se sacrificó precisamente por los ángeles caídos, a los que efectivamente no se les dio una segunda oportunidad. De ahí que para un Las Casas en los sacrificios tuviese que haber morbo y saña.

A modo de corolario sobre este asunto del interés de los demonios en los sacrificios humanos, se puede añadir una curiosa anotación de Las Casas sobre lo que motivó "históricamente hablando" que en el Nuevo Mundo se hubiese introducido esa práctica:

> Y así podemos creer que huyendo (Apolo) de todas las partes donde se predicaba el Evangelio, se vino a estas Indias, y hasta que acá se predicó había los mismos oráculos y engañaba con sus respuestas a estas gentes míseras. AH, I, 278

Según esto, los indios del Nuevo Mundo le deben en buena medida a los primeros divulgadores del cristianismo en el Cercano Oriente y en Grecia su san-

28 *Ver* cita 9.

cionable práctica de ofrecer humanos a los demonios, pero, por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, antes de esto habrían sido en todo caso idólatras, pero guiados por demonios de mucho menor rango y vuelo.

Antes de pasar al tema de las disposiciones humanas que hacen viables los sacrificios humanos, es importante recordar que el sacrificio de Cristo presenta dos facetas interrelacionadas de lo que es la actitud religiosa: por un lado, pretende ser la ofrenda de lo más excelso y grande de lo que eventualmente podría disponer el hombre, el Hijo de Dios hecho hombre, pero por otro, busca así mismo la generación de efectos hacia el futuro, la posibilidad de la vida eterna. En consecuencia, no es extraño encontrar también este tipo de paralelismo en la manera como se entiende la idolatría: por un lado, manifestación de subordinación, y por el otro, petición de favores especiales. Los demonios habrían sido conscientes del asunto:

> Dos maneras tenían los demonios de persuadir en los oráculos a las gentes que les matasen y sacrificasen hombres. Una, prometiendo bienes y que les serían propicios, y otra, para excusar los males que a los pueblos procuraban. AH, II, 98

Según los planteamientos de Las Casas, difícilmente el hombre no se habría dejado persuadir por este tipo de estrategias. En primer lugar, porque ofrecer sacrificios, en general, a una instancia superior se entiende como algo de ley natural:

> ... no había ley positiva que dé orden cuanto a los sacrificios, sino solamente ley natural. AH, II, 167

El punto es importante: por un lado, la ley natural obliga, es decir, el hombre al captar por medio de la razón lo propio de sus tendencias naturales, establece como norma hacer ofrendas a instancias superiores. Como ya se mencionó, al constatar su impotencia frente al medio, a la vez se tiene que dar cuenta del mayor poder relativo del mismo, así como del hecho de tener que reconocérselo. Pero, por otro lado, no determina cómo ni qué tipo de cosas se deban sacrificar. Este vacío permite una indeterminación en la que pueden intervenir los demonios, pero también las decisiones de los mismos hombres, que por medio de su mero entendimiento y razón sólo pueden captar la verdad de ciertas y determinadas cosas. Anota Las Casas:

> ... nuestro entendimiento juzga deberse a Dios en servicio lo más excelente que los hombres tienen, y con lo mejor y más precioso que pudiere haber se debe servir y en sacrificio deben ofrecerle... AH, II, 167

El asunto no puede ser de otra forma: si se supone que hay algo así como una instancia superior, frente a la que se intuye que de alguna manera es la fuente de

todos los bienes que se tienen, entonces todo lo que se posee en cierto sentido se le debe precisamente a ella, es propiedad en últimas de ella, está bajo la potestad de ella. Por lo tanto, si se quiere hacer un reconocimiento de esta situación, se hace comprensible que se efectúen ritos en los que el hombre muestra o indica que todo lo que tiene, que lo que para él más vale, en el fondo le pertenece a su dios. Ahora bien, como quiere hacer manifiesto que esos bienes son de su dios, pues los pone su disposición y, en consecuencia, se los ofrece;

Esta forma de entender los sacrificios, está íntimamente ligada con ciertas premisas del credo cristiano: si Dios lo hizo todo de la nada, entonces todo lo que es o de alguna manera existe, se debe a su voluntad. Por lo tanto, no hay absolutamente nada que se tenga que no se deba a Dios. Sin embargo, fuera de esta deuda básica que el hombre debe reconocer, se presenta la que se genera por concepto del pecado original. En otras palabras, el hombre no sólo adeuda por los bienes que recibe, sino también por el mal y el desorden que genera. De ahí que no sorprenda que cuando reconoce y da testimonio de esa situación, ponga a disposición de Dios no sólo lo que para Él sea más preciado, sino que lo haga con la conciencia de que aún con eso no basta. En consecuencia, que difícilmente Dios se pueda concebir como satisfecho. Esta circunstancia extrema permitiría explicar que Dios sólo se pudiera ver suficientemente reconocido y satisfecho con el sacrificio de su propio hijo, es decir, con Él mismo hecho hombre.

Si esto es así, no sorprende que los idólatras sacrifiquen las cosas que para ellos y a su manera de entender lo divino tengan mayor valor. Es más, el valor de lo que sacrifican es un indicativo claro del respeto que le manifiestan a lo que asumen como su dios. De esta forma, el tipo de sacrificios se convierte en un criterio para establecer el grado de disposición religiosa natural:

> De aquí es que las repúblicas que ordenaron por ley o por costumbre que se sacrificasen a los dioses en algunos tiempos y días o fiestas, hombres, tuvieron mejor y más noble concepto y estimación de sus dioses, ... AH, II, 169

Las Casas aplica el criterio cristiano de sacrificio de manera consecuente: es más digno sacrificar personas que animales, por lo tanto, si un pueblo infiel sacrifica hombres presenta un grado de religiosidad mayor a uno que no lo hace. Y acá hay otra cosa por resaltar: es importante que la práctica del sacrificio se haga de una manera institucional, bien sea por ley natural o por costumbre, ya que esto permite dar cuenta de la importancia social del asunto. Desde este punto de vista, un pueblo idólatra que por ley obliga los sacrificios humanos de alguna manera resulta más religioso y humano que uno que no lo hace así.

Pero como no todas las personas resultan igual desde su valor, ya que parece que no es lo mismo sacrificar un prisionero de guerra que un miembro de la propia sociedad, vírgenes que madres con sus hijos ya criados, viejos que jóvenes,

sanos que enfermos, etc., entonces el sacrificio de los propios hijos cobraría una estimación muy especial:

> Y porque dar a los propios hijos para sacrificar, voluntariamente, era obra señalada, como ninguna cosa otra después de las propias personas sea tan cara y tan amada de los padres, las personas particulares que de voluntad los ofrecían, parece ser argumento y señal de haber tenido más noble concepto y estimación de sus dioses, y por consiguiente haber usado mejor del juicio de la razón y de los actos del entendimiento... AH, II, 173s

De nuevo la analogía con el cristianismo es patente: lo más caro para Dios tiene que ser su propio hijo. En consecuencia, y como ya se mencionó, el sacrificio más grande posible para el reconocimiento de su grandeza e infinita deuda por parte de sus humanas criaturas tenía que ser su propio hijo humanizado y, claramente, de forma voluntaria. El patrón se repite en la manera de entender los sacrificios de los propios hijos: no valen tanto como el del Hijo de Dios, pero en todo caso indican que el entendimiento efectivamente establece correctamente lo que más puede valer para un padre y una sociedad, aquello de lo que más le puede costar desprenderse y, por lo tanto, lo más digno de ser sacrificado de manera voluntaria.

Ahora bien, si efectuar sacrificios es en general algo avalado por la ley natural, y si hacerlo con los propios hijos se entiende como un uso particularmente acertado del entendimiento y de la razón, entonces en este tipo de prácticas se debe manifestar considerable humanidad, y no deben ser consideradas, por lo tanto, como indicadores de bestialismo e irracionalidad. En consecuencia, tampoco se pueden entender como pecaminosas, ya que no puede ser sancionable lo que se ajusta a la ley y a un adecuado desarrollo de la racionalidad. Dicho en otras palabras, la forma como plantea Las Casas el tema de la disposición humana para el sacrificio de personas no sólo explica que efectivamente se pueda dar este tipo de prácticas, sino que permite a la vez justificarlas, es decir, que deba haberlas.

Esto plantea una situación bastante curiosa: los demonios introducen los sacrificios humanos generando un hábito bastante pernicioso y sancionable en el género humano, pero, a la vez, si las personas de por sí no sacrificaran a sus congéneres, obrarían también de manera poco acertada.

Algunas posibilidades de interpretación:

Primera, estos sacrificios de por sí no son sancionables en la medida en que sean adelantados por los hombres sin la intervención de los demonios. Esto quiere decir que lo que en principio hace que los sacrificios sean perversos no es tanto el hecho en sí de andar matando a.sus propios hijos, por ejemplo, sino la mera in-

tervención de los demonios, o el hecho de no estar adorando al dios correcto. Sin embargo, como no es posible adorar al dios correcto y matar los propios hijos, puesto que la ley divina lo prohibe, y puesto que la idolatría se entiende como natural, parece que esta posibilidad sería irrealizable. Por lo tanto, este tipo de interpretación no resulta viable.

Segunda, aunque los sacrificios sean adelantados bajo la intervención de los demonios, en todo caso se trata de prácticas legítimas, por el lado del hombre:

> ... para la obligación de ofrecer sacrificios a Dios verdadero, o falso si es tenido y recibido por verdadero, ninguna diferencia hay. La razón es porque la consciencia errónea, mientras no se depone, obliga como la buena igualmente. AH, II, 167

Por ley natural, el hombre debe tratar de lograr lo que considera bueno desde su razón y en función de aquello a lo que tiende por naturaleza. En consecuencia, como la voluntad obra desde lo que su entendimiento le dicta como correcto, mal haría en no hacerlo. Por otro lado, no se puede exigir lo imposible, y como la idolatría se asume como natural, el hombre sólo puede obrar desde una idea necesariamente incorrecta de lo divino. Luego, parece que no está mal que les haga sacrificios humanos a los demonios, siempre y cuando no tenga ninguna noticia que le permitiera llegar a conocer al dio.s verdadero.

Viendo las cosas así, habría que afirmar que los sacrificios humanos en cuanto humanos son buenos, pero que en cuanto demoníacos son malos. Obviamente, esto dificulta el tipo de actitud que en la práctica se debe tener frente a ellos: ¿Se los debe permitir o prohibir? Como no se pueden dividir en su componente humano y demoníaco, entonces parece que a la vez que se los debe permitir, se los debe prohibir. Por otro lado, si se los prohibe, parece que se hace injuria a las personas que de buena fe los efectúan, pero si no, entonces se permite que nuevas almas engruesen el ejército del mal.

Una tercera posibilidad sería aquella que avala la necesidad de evangelizar: como los sacrificios son prácticas que aprovechan a los demonios, se deben cancelar. Pero, como a las personas no se les puede negar su derecho a realizar su tendencia hacia lo divino, la única forma de armonizar la prohibición de este tipo de rituales con la necesidad de adorar a algún dios, es aprovechando la situación para mostrarles el verdadero y asumiéndolo como obligación. En consecuencia, así como lo bueno debe estar subordinado a lo mejor, y esto último a lo excelente, de lo misma forma, no se pierde nada y se gana mucho cambiando los sacrificios humanos por el del Hijo de Dios. Por otro lado, se les haría un mal bastante considerable, estableciendo la prohibición sin lograr el cambio de religión y, como ya se vio en relación con la tendencia natural a la idolatría, esto no puede ser nada fácil.

VIII Idolatría y antropofagia: indicaciones de Las Casas. La antropofagia y el Sacramento de la Comunión visto desde José de Acosta. La antropofagia como manifestación de bestialidad según Alberto Magno

Los extremos se tocan: la grande y hasta loable disposición religiosa que se sugiere en los sacrificios humanos deviene en exceso cuando se combina con la antropofagia. De hecho, parece que se toca un límite. Es posible ajustar el marco de categorías de tal manera que se justifiquen las muertes humanas de carácter ritual, pero con la antropofagia hasta el mismo Las Casas comienza a patinar. Sin embargo, una toma de posición frente al tema de la idolatría en general en el Nuevo Mundo tenía que asumir de alguna manera este problema, ya que según los testimonios, la ingestión de humanos se presentaba estrechamente ligada a las ceremonias de sacrificios.

Para la exposición de este aspecto de la idolatría se seguirá el siguiente orden: primero se tratará de redondear la posición de Las Casas según lo que explícitamente se encuentra sobre el tema en su *Apologética Historia.* Después se tratará de complementar lo planteado desde Acosta, con el fin de tratar de ver en la antropofagia una simulación del sacramento de la comunión cristiana y, finalmente, se irá sobre la manera como se entendió en la Edad Media este problema según los comentarios de Alberto Magno a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles[29]. Esto se justifica no sólo en la medida en que se trata de una fuente a la que el mismo Las Casas hace referencia al trabajar el tema, sino porque permite establecer hasta qué punto hay o no ruptura frente a la manera de entender la antropofagia en Grecia y en la misma Baja Edad Media.

Las Casas describe de la siguiente forma un caso típico de antropofagia, al hablar sobre las costumbres religiosas de los indios de Nueva España:

> El (sacerdote carnicero) con sus ministros le sacaban con un cuchillo el corazón y lo ofrecía al ídolo, y el sacerdote con tres dedos tomaba de aquella sangre y rociaba al ídolo ( ). Ponían las cabezas (de los sacrificados) en unos palos sobre un cierto altar para esto solamente dedicado ( ). La carne demás de los sacrificados la cocían y aderezaban y la comían como cosa sanctísima a los dioses consagrada, y era felice el que della alcanzaba un bocado ( )... y de aquesto por religión y no por otra razón hacían, creen algunos que tuvo en estas tierras origen comer carne humana. AH, II, 152

Es importante resaltar el contexto en el que se da la antropofagia: no se trata ni de un caso de hambruna, ni de alguna perversidad gastronómica francesa, sino

29 Alberto Magno: *Super Ethica, Commentum et quaestiones,* en *Alberti Magni Opera Omnia,* T. XIV, parte II, Aschendorff, 1987.

que se inscribe como parte de un ritual. En consecuencia, no se puede tratar meramente de satisfacer hambre biológicamente hablando, sino que debe tener algún tipo de significación religiosa específica. En este sentido, se debe considerar como algo simbólico, como un signo, o cuando menos como algo que cobra su sentido por la función que desempeña precisamente en el ritual, es decir, en ese sistema, por llamarlo de alguna manera.

Algunos aspectos por destacar y que se desprenden de lo ya dicho en relación con los sacrificios humanos en general: no se come cualquier tipo de persona, sino precisamente aquellos que han sido muertos para el dios. En consecuencia, se come algo que se ha hecho sagrado. Pero no se come cualquier parte de este peculiar manjar: al dios se reserva la sangre con la que se rocía su ídolo, así como la cabeza de los ofrendados para recordarle el valor del sacrificio y dejar constancia del asunto. Por otro lado, del resto no comen todos y sólo después de cierta cocción o receta, de la que Las Casas adeuda descripción. La pregunta sería: ¿Qué puede significar este acto de ingestión de cierta parte del manjar sagrado como parte de una ceremonia en la que se expresa respeto y sumisión a lo divino, pero en la que también se le piden favores especiales? De forma más específica: ¿Qué puede significar como reverso, o como simulación del sacramento de la comunión cristiana? El asunto debe ser planteado así, ya que éste es precisamente el marco de análisis del que parte y que utiliza en principio Las Casas. Sin embargo, el análisis que propone el *abogado de los indios* va más por el lado de las causas de la antropofagia y de la intervención del demonio, que sobre los aspectos semánticos que se puedan desprender del mismo, tema que se tocará cuando se hable de la posición de Acosta.

> Y porque los demonios conjeturaban cuánto mal era y se había de causar entre las gentes infieles y bárbaras en comer carne humana, por eso creo que de aquí comenzaron a introducir este uso y bestialidad nefanda. AH, I, 304 ... una de las principales plagas que en él (mundo) por ellos (los demonios) se introdujo fue comer carnes humanas, y no dudo que por esta vía de las hechiceras y magos haya tenido su origen... AH, I, 303

¿Por qué los demonios pudieron haber estado interesados en introducir ese tipo de práctica? La respuesta no parece tan obvia: con el mero sacrificio de seres humanos ya habrían logrado mantener subordinados a los hombres que les hiciesen ese tipo de ofrendas, así como condenar a los así muertos. Por otro lado, y como se verá más adelante, este tipo de antropofagia no bestializa propiamente al hombre, por cuanto le permite afianzar su religiosidad, y puesto que no se trata de antropofagia de supervivencia institucionalizada o algo así. Luego el asunto tiene que centrarse más en el papel que puede jugar eventualmente este tipo de práctica ritual, teniendo en cuenta las relaciones entre demonios y Dios. Dicho de otra

manera, el mal que pretenden los demonios y que menciona Las Casas tiene que ser principalmente de carácter religioso y no socioeconómico, es decir, el punto no es el mal que eventualmente pueda generar la antropofagia como factor desestabilizador de las relaciones interpersonales, o sobre su impacto en el crecimiento de la tasa poblacional, etc.

Fuera de lo anterior, vale la pena mencionar, de forma marginal y sin pretender entrar en este camino, la importancia que Las Casas le da a los magos y hechiceras para explicar el asunto, lo cual sugiere que sus patrones de análisis sobre el tema no responden ya meramente a formas de pensamiento medievales: de alguna manera, hacia el siglo XV los europeos comenzaron a ver y a perseguir brujas por todos lados[30], brujas que casi por definición tenían que comer niños, por lo menos, en forma de *licuor*[3]*.

Volviendo sobre las causas de la antropofagia, ésta no sólo tendría un origen demoníaco sino que debe ser explicada por disposiciones que se dan eventualmente en el hombre. Lo anterior se debe a que para que el hombre pueda hacer algo, debe haber una determinada disposición de sus facultades que se lo permita, independientemente de que se trate de algo que le sea propio o natural. Ahora bien, el comer carne humana se entiende como una conducta de carácter bestial, por lo que debe suponer hábitos y disposiciones bestiales, en el siguiente sentido:

> ... hábitos corruptos y bestiales innaturaíes, que no convienen a los hombres según que son hombres, sino según lo que en ellos es animal, en que comunican con los otros animales y bestiales, y así se dicen transformarse a ser bestiales, que quiere decir a las bestias muy semejantes. AH, I, 306

Sobre las causas que generarían bestialidad en el hombre, anota Las Casas apoyándose en Aristóteles:

> La tercera manera de hacerse los hombres bestiales, según el Filósofo[32], es, no porque tuviesen la naturaleza corrupta y prava complexión, por razón de la intemperan-

30 *Cf.* Kieckhefer, *Magie im Mittelalter,* V. C. H. Beck, München, 1992, pg. 223: *Bereits im 14. Jahrhundert ist eine Steigerung in der Zahl vori Verfahren wegen Zauberei festzustellen, noch weit dramatischere Formen aber nahm diese Entwicklung im zweiten und dritten Viertel des 15. Jahrhunderts an (   ). Und es ist nicht allein so, dass mehr Prozesse geführt werden alsjemals zuvor, sondern diese unterscheiden sien auch qualitativ von den meisten Verfahren früheren Epochen.*

31 AH, I, pg. 302: "Ellas (las hechiceras) ... cuécenlos (criaturas recién nacidas) en un caldero tanto que se desnuden los huesos de la carne, y hasta que toda cuasi como licuor se podría, bebiéndola, pasar."

32 *Cf.* Aristóteles: *Ética a Nicómaco,* 1145a, 30-34: "...así también la brutalidad es rara entre los hombres. Encuéntrase sobre todo entre los bárbaros. En ciertos casos, sin embargo, se produ ce como consecuencia de enfermedades y deformaciones. Y también infamamos con nombre de bestiales a los hombres que por su maldad se exceden en el vicio." (Versión de la *Ética*

> cia de los aires, ni la mala disposición de las tierras, ni desfavorables influencias de las estrellas o cielos, ni por haber caído en la locura de manía, o epilepsia, o otra enfermedad que causase vehemente transmutación en las potencias fantasía y afectiva, sino por la perversa costumbre comenzada desde la niñez, criándose con personas que aquellas cosas bestiales mucho tiempo usaron, o que siempre tuvieron, según su dañado y corrupto apetito, por deleitables ( ). Quiere decir que la costumbre inclina de la misma manera que la naturaleza. AH, I, 306

El primer tipo de causa tendría que ver con alteraciones de la naturaleza misma del hombre, bien sea por influencias climáticas o degeneramiento. Se trataría, en todo caso, de cierto tipo de mutaciones en el hombre que tendrían por consecuencia que se comportara de manera bestial. Se puede pensar, por ejemplo, en personas que de forma congénita resultan incapaces de un desenvolvimiento racional adecuado, o que por razón de lo inhóspito de los lugares en que viven, no es posible que las facultades intelectivas puedan funcionar de una manera correcta. Como se puede ver, este tipo de explicación supone que los hombres que se califiquen de bestiales no son propiamente humanos, ya que de alguna manera su naturaleza se alteró. En consecuencia, tampoco deben ser tratados como tales.

Las Casas no acepta este tipo de explicación como válida y aplicable a la generalidad de los casos de antropofagia del Nuevo Mundo, básicamente por dos razones: por un lado, el clima americano es normalmente lo suficientemente templado[33] como para poder generar desórdenes de ese tipo, y por otro, los pueblos en los que se presenta antropofagia presentan altos grados de desarrollo político y social. En consecuencia, la bestialidad que implica la antropofagia no se debe a que la naturaleza del indio americano sea de por sí depravada en el sentido de degenerada. Dicho de otra manera, el bestialismo del indio antropófago no impli-

(Continuación Nota 32)
Nicomaquea, según Ed. Porrúa, México, 1967, pg. 85). Más adelante en la misma obra, 1148b, 15-23: "Así como ciertas cosas son agradables por naturaleza, y de ellas unas absolutamente. Y otras según las razas de los animales y de hombres, así también hay otras que naturalmente no son agradables, pero que llegan a serlo, ya por efecto de un incompleto desarrollo orgánico, ya por la costumbre, ya por depravación original... / Entiendo referirme en primer término a los hábitos bestiales, como los de aquella hembra de quien cuentan que desgarraba el vientre de las mujeres grávidas para comerse los fetos, o como las cosas en que se complacen, a lo que se cuenta, algunos salvajes del Ponto Euxino, de los cuales unos comen carne cruda, otros carne humana, otros se ofrecen recíprocamente sus hijos para banquetearse con ellos..." *(Ibid,* pg. 90s.)

33 Cf. AH, Cap. XXI "De otras excelencias que tiene el clima de las Indias...", pg. 69: "Y así diremos con verdad que todas estas Indias son las más templadas, las más sanas, las fértiles, las más felices, alegres y graciosas y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana, de las del mundo, ..."

ca que se trate de una mera bestia, como lo podría, por ejemplo, sugerir un Sepúlveda[34].

Como segundo tipo de causa menciona Las Casas cierto tipo de enfermedades, como, por ejemplo, las manías. Se trataría de trastornos que conllevan que la persona se comporte como un animal, en el sentido de no poder tener control sobre sus pasiones y que éstas no respondan a lo que normalmente le resulta apetecible o rechazable a un ser humano. En este caso, el enfermo no pierde su naturaleza aunque su comportamiento rebase los límites de lo humano. Obviamente, este tipo de causa solamente puede explicar la antropofagia en casos muy específicos. De ahí que el peso de la explicación de la antropofagia caiga sobre la tercera posibilidad: las costumbres.

Las costumbres se entienden como una especie de segunda naturaleza, como ya se ha mencionado. Es importante resaltar que se trata de una segunda naturaleza, no sólo porque ya se posee una primera, es decir, la que permite definir al hombre en cuanto tal, sino porque no necesariamente esta segunda tiene que responder a lo que es correspondiente o conveniente a la primera. De esta manera, es posible que hábitos bestiales se conviertan en parte de la propia humanidad, así se consideren como inhumanos. Factores de diverso tipo pueden explicar que en un determinado momento el hombre haya comido carne de algún congénere, que eventualmente lo haya repetido y tenido que repetir, y que con el tiempo el asunto se haya convertido en conducta adquirida: hambrunas, etc. Vale la pena resaltar que este tipo de causa en ningún momento cuestiona ni la naturaleza misma de las personas, ni necesariamente el buen funcionamiento de sus facultades, especialmente de las intelectivas. Por tradición y por educación se tienen por válidas determinadas prácticas sociales, y de esta manera, se van transmitiendo de generación en generación. Por otro lado, lo anterior no implica que en el inicio del hábito no haya podido intervenir alguno de los factores antes mencionados: gentes no propiamente humanas, o enfermas, o maliciosas y depravadas por la intervención del demonio, o situaciones de necesidad de supervivencia. Esto le permite concluir a Las Casas que la antropofagia americana se debe explicar principalmente por causa de costumbres perversas y nocivas, más que por defectos congénitos o enfermedades:

> ... parece que podemos probablemente colegir y concluir que las naciones que por estas Indias se han hallado y hallaren comer carne humana ( ), haber incurrido en

34 *Cf.*, por ejemplo, TJC, pg. 101: "... los cuales (los bárbaros del Nuevo Mundo) en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores á los españoles como los niños a los adultos y las mujeres á los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres."

> él por alguna mala costumbre, comenzándose por algunos particulares (magas y hechiceras, hombres perdidos, corruptos) y por alguna particular ocasión, más que por corrupción de la naturaleza... AH, I, 307
> ... debieron incurrir en aquel vicio bestial sino por costumbre originada y principiada en alguna particular persona o personas que hobiesen caído en alguna enfermedad, o por alguna gran hambre que hobiese acaeicido que los constriñese a comer carne humana, como munchas veces en el mundo acaecido... AH, II, 243

Lo anterior indica que la antropofagia se debe comprender en razón de dos tipos de circunstancias que de alguna manera confluyen y se retroalimentan: por un lado, la intervención del demonio, y por el otro, costumbres y tradiciones que no necesariamente han tenido un origen y principio demoníaco. De esta forma, si por 'canibalismo' se entiende principalmente una práctica alimenticia, la antropofagia ritual se debe distinguir del canibalismo, aunque pueda tener parcialmente sus raíces en éste. Pero también, puesto que no se trata propiamente de canibalismo, entonces se requieren explicaciones adicionales sobre su función en los rituales, tema que por alguna razón de Las Casas no profundiza, hasta donde tengo entendido.

Algunas indicaciones complementarias a partir de Acosta:

> Lo que más admira de la invidia y competencia de satanás es, que no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo de ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos, que Jesucristo nuestro Señor instituyó y una su santa Iglesia. Especialmente el sacramento de comunión, que es el más alto y divino... HNM, 166

Como ya se mencionó en relación con Las Casas, dado que el demonio peca por soberbia, y puesto que ésta implica tratar de ser como Dios, entonces en el demonio se presenta una inclinación a tratar de simular a Dios. Esta inclinación al remedo no se pierde con la caída, puesto que con el pecado no se pierde la naturaleza. Por el contrario, cuando el ángel cae, su voluntad de simulación queda fija y cobra un carácter obsesivo. En consecuencia, como las relaciones de Dios con los hombres van cambiando con el tiempo, de tal manera que se van instituyendo y alterando las formas en que se adora a Dios, es de suponer que el demonio haya intentado hacer lo propio. En este orden de ideas, la venida de Cristo, junto con su autoofrenda a Dios y a los hombres, tuvo que haber implicado para el demonio nuevos retos y estrategias para lograr mantenerse a la par. En palabras de Antonio Julián:

> Con razón es llamado el diablo mono de Jesucristo, *Iesu Christi scimius*, porque en realidad cuanto Jesucristo para el divino culto y gloria y para eterna salud de sus amados hombres ha instituido o inspirado en su santo reino, tanto ha tirado a imitar o feamente remedar el diablo para establecer su reino y monarquía en la América, arrojado ya con ignominia de otras partes del mundo. *Monarquía del diablo*, pg. 80

Las ideas de Julián corresponden con los planteamientos de Las Casas: a medida que se va cristianizando Europa, el demonio pierde terreno y se ve obligado a trasladarse al Nuevo Mundo, donde tiene de alguna manera libre juego dada la situación de ignorancia invencible de los indios. Como sea, ya que Cristo altera profundamente las formas de adoración de los hombres para con Dios, el demonio no se queda atrás. Y como el acto de adoración más significativo tiene que ver precisamente con la Comunión, no es de extrañar que se den versiones idolátricas y demoníacas de la misma. Justamente este el punto que resalta Acosta y que constata en prácticas rituales tanto de incas como aztecas:

> ... aquellos bocados les daban, para que estuviesen confederados y unidos con el Inga, y que les avisaban (los sacerdotes), que no dijesen, ni pensasen mal con el Inga, sino que tuviesen siempre buena intención con él, porque aquel bocado sería testigo de su intención, y si no hiciesen lo que debían, los había de descubrir y ser contra ellos. HNM, 166
> ... y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos de Dios, teniéndose por indignos de ello... *Ibid,* 168

Las referencias permiten aclarar en cierta medida cuál es la función de la Comunión en el ritual. En el caso de los incas, la comida de cierto tipo de arepas afianza los lazos de unión entre el Inca y su pueblo. Como el Inca se entiende como una figura divina, la comunión con éste lo es a la vez con lo divino. Por otro lado, como resultado de la unión se pretende lograr una especie de ajuste de pareceres y voluntades: todo lo que se piense y se pretenda lo sabrá el Inca. De alguna manera, por el hecho de comer los subditos los bocados sagrados, el Inca se incorpora casi en sentido literal en ellos.

En el caso mexicano es mucho más clara la relación entre lo que se come y el dios: de hecho se come al dios mismo. El punto es claro: no se puede comer cualquier cosa en este tipo de ceremonias, porque lo que se busca es afianzar la unión con el dios. Por lo tanto, sólo se pueden comer cosas que estén lo más cercanas a dios, bien sea porque le son especialmente gratas, o porque son particularmente valiosas y nobles, o porque están íntimamente ligadas a lo divino, etc. Obviamente, lo más cercano a Dios sería Dios, lo que explica que la teofagia cobre un sentido tan relevante: al comerse a Dios, Éste estaría con y en uno mismo[35].

35 *Cf.* Tomás de Aquino, ST, III, q. 80, a. 2, donde se distingue entre la ingestión sacramental y la espiritual, que efectivamente tiene como efecto la unión del hombre con Cristo: ... *ita sacramentalis manducatio, per quam sumitur solum sacramentum sitie effectu ipsius, dividitur contra spiritualem manducationem, per quam aliquis percipit effectutn huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coniungiíur per fidem et caritaiem.*

Lo anterior permite sentar las bases para volver sobre el tema de la antropofagia: las gentes que son ofrecidas al dios, son propiamente sacrificadas, es decir, hechas algo sagrado y, en consecuencia, convertidas en algo muy cercano a lo divino, y hasta eventualmente, en dioses mismos. Por lo tanto, no debería sorprender que se pretendiera comer algo de estos seres, precisamente con el fin de consolidar y testificar la unión con los dioses.

Si esto es así, la antropofagia tenía que ser considerada como algo particularmente grave, no tanto por el hecho en sí, sino porque implica que de alguna manera los que la practican llevan al demonio incorporado. Esto podría eventualmente explicar por qué Las Casas no profundizó mucho en el tema: si los indios antropófagos llevan al demonio en sentido fuerte "en cuerpo y alma", entonces no resulta tan fácil argumentar en favor de sus bondades naturales. Pero, por otro lado, resulta más o menos claro que comprender de esta forma la antropofagia hubiese conllevado asumirla como algo no sólo racional, sino en cierto sentido loable, ya que indica gran religiosidad, o cuando menos a valorarla no como algo inhumano o bestial. Este tipo de puntos de vista habría chocado demasiado con el pensamiento y parecer corrientes y esperables como para ser una estrategia argumentativa viable.

Entre otras razones, porque la relación entre antropofagia y bestialidad estaba soportada por una tradición bastante fuerte y respetable, como lo indica, por ejemplo, el punto de vista de Alberto Magno:

> *... quaedam non sunt natura constituía bene delectabilia, sed vel propter passiones quasdam vel propter consuetudinem vel propter perniciosam naturam ( ) ... exemplificatde istisdelectationibus quas dicitbestiales( )... sicutestdesilvestribus hominibus, qui habitant circa Pontum in Scythiae partibus, qui gaudent in quibuscumque bestialibus, quídam in comedendis crudis piscibus, quídam in carnibus humanis et daré mutuo sibifilios suos in convivium ad devorandum ( ). Et huiusmodi dicuntur bestiales delectationes, quia natura humana bene disposita abhorret talia. Et isti sunt bestiales in affectu propter malam naturam et quídam propter aegritudinem ( ) vel propter consuetudinem ( ). Primo ostendit, quod non est horum continentia vel incontinentia simpliciter, quia non inclinatur ad huiusmodi passionis ímpetu, cum per se non sint delectabilia naturae humanae, sed natura perniciosa vel ex consuetudine ( ). Primo proponit, quod malitiae superabundantes humanam naturam vel insipientiae vel huiusmodi non sunt simpliciter malitiae, sed bestiales vel aegritudinales, sicut qui propter male dispositam naturam vel aegritudinem timet omnia, etiam sonum mustelae, non dicitur timidus simpliciter, sed bestialiter timidus.* (Liber VII, Lectio V, pg. 545)[36]

36 Trad. EC: "... ciertas cosas no son muy deleitables por su naturaleza determinada, sino o bien por ciertas pasiones, o bien por costumbre, o bien por naturaleza perniciosa ( ) ... ilustra sobre estos placeres que llama bestiales ( ) ... así como se da entre los hombres salvajes

Como ya se mencionó, cuando Las Casas habla sobre las causas de la antropofagia, no sólo remite a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, sino precisamente al *Comentario* sobre ese texto de Alberto Magno, es decir, a su recepción medieval. Esto es importante si se considera, entre otras cosas, que el *Doctor Universalis* fue el maestro de Tomás de Aquino y que, en consecuencia, su pensamiento fue de gran influencia posterior. Pero también, porque su punto de vista se puede considerar como una especie de versión oficial medieval y filosófica sobre el asunto.

En general, se puede decir Alberto Magno no enfoca el tema desde la óptica de las prácticas idolátricas, sino desde la de los placeres innaturales. La antropofagia se entiende básicamente como un placer bestial, ya que no responde a las cosas que normalmente son apetecibles al hombre por naturaleza y, en consecuencia, implica un peculiar tipo de malicia, pero también de incontinencia, puesto que se permite y no se resiste a ese tipo de conductas. De ahí que convenga ir brevemente sobre las definiciones de estos conceptos antes de pasar al texto traído a cuento.

Sobre el concepto de bestialidad:

> *... in homine dicitur bestialitas per similitudinem, quia ex magna malina ratio ita pervertitur, quod sequitur passiones in quibmlibet flagitiosissimus operibus.* (L. VII, Lee. I, pg. 516)[37]

Si se piensa que el rasgo distintivo humano tiene que ver con su racionalidad, entonces el hombre tendería a perder su naturaleza si se presentan distorsiones fuertes en esta facultad, es decir, si pierde la capacidad de obrar voluntariamente o de entender y razonar. De esta forma, se habla de bestialidad para referirse precisamente a esa circunstancia. Sin embargo, y como se verá inmediatamente, de cierta manera se debe distinguir el bestialismo del mero obrar o actuar de forma inhumana en sentido corriente: una persona puede obrar mal sin necesidad

(Continuación Nota 36)
quienes habitan junto al Ponto en parajes de Escitia, quienes gozan en cualesquiera bestialidades, ciertos comiendo peces crudos, ciertos carne humana y dando recíprocamente a sus hijos en banquete para devorarlos ( ). Y de este modo son llamados placeres bestiales porque la naturaleza humana rectamente dispuesta aborrece tales cosas. Tanto éstos son bestiales por disposición a causa de su mala naturaleza, cuanto ciertos por enfermedad ( ) o por costumbre. Primero muestra que no hay continencia o incontinencia de éstos simplemente, porque no se inclina el ímpetu a esta clase de pasión, puesto que de por sí no son deleitables a la naturaleza humana, sino por naturaleza perniciosa o por costumbre ( ). Primero propone que malicias que sobreexceden la naturaleza humana, bien por torpeza o bien por esta clase de cosas, no son malicias en sentido absoluto, sino bestiales o enfermizas, así como de quien a causa de una naturaleza mal dispuesta o enfermedad teme todo, incluso el chillido de la comadreja, no se dice simplemente tímido, sino bestialmente tímido". 37 Trad. EC: "... en el hombre se llama bestialidad por semejanza, ya que de una gran malicia la razón se pervierte de tal modo, que sigue las pasiones en cualquier obra viciosísima".

de que lo que piense, quiera y desee sea propiamente algo que cuestione el funcionamiento adecuado de sus facultades apetitivas e intelectivas. En estos casos se dice que obra mal o de forma maliciosa porque se deja llevar de forma desordenada o inconveniente por sus pasiones, o porque establece de forma incorrecta la verdad de sus juicios. Y se habla de "inhumano" porque al actuar de esta manera obstaculiza o niega el orden y desarrollo natural que deben tener las facultades mencionadas, pero no porque los facultades apetitivas comiencen a querer lo que normalmente no deben querer, o porque el entendimiento deje de poder entender lo que por naturaleza debe entender, etc. En consecuencia, este tipo de inhumanidad no se entiende en sentido estricto como bestialismo, porque aunque se presente una tendencia a comportarse más como animal que como humano, en todo caso lo anterior se da sobre la base de lo que es posible para la naturaleza humana sin negarla en principio.

Alberto Magno mantiene continuamente esta distinción al hablar de los conceptos de incontinencia y de placer. Sobre el primero afirma:

> *Dicendum, quodad rationem continentis et incontinentis oportet, quodsit ratio tenens se in suo bono etpassio trahens ad oppositum, et guando ratio vencit, erit continentia, quando autem trahitur, erit incontinentia. Unde si sit aliud trahens quam passio ex una parte et bonurn rationis ex alia, non proprie dicitur continentia vel incontinentia. Et propter hoc, quando natura inclinat ad huius modi innaturalia sic sumpta natura ( ) actus quidem... sunt vituperabiles, sed non proprie incontinentes dicuntur.* (L. VII, Lee. V, pg. 542)[38]

Como se puede ver, para que se pueda hablar de continencia-incontinencia se requieren dos tipos de condiciones independientes: primera, que efectivamente se dé una oposición entre lo que la razón considera como válido desde un punto de vista práctico y lo que la pasión plantee como deseable. Pero por otro lado, tanto lo razonable como lo deseable deben serlo de una forma humana. En consecuencia, si una persona por medio de su voluntad se resiste o se permite hacer determinadas cosas motivadas por sus pasiones, pero que no corresponden con lo que las personas, por naturaleza, sienten como apetecible, entonces no se puede hablar propiamente ni de continencia, ni de incontinencia. Esto permite afirmar en relación con la antropofagia lo siguiente: ya que se la asume como un acto de carácter

38 Trad. EC: "Debe decirse que frente a la consideración del continente y del incontinente, conviene que se dé una razón que se mantenga en su bien [en lo que considera como su bien] y una pasión que atraiga lo opuesto, y cuando la razón vence, habrá continencia, pero cuando es atraída, habrá incontinencia. De donde, si se da algo distinto que la pasión atraiga por un lado, y el bien de la razón por el otro, no se llama propiamente continencia o incontinencia. Y por esto, cuando la naturaleza inclina a cosas innaturales de este modo, así asumida la naturaleza () los actos, en efecto... son vituperables, pero no son llamados propiamente incontinentes".

bestial, entonces tiene que responder a algún tipo de apetito no propiamente humano. De esta manera, se trata de una conducta perniciosa, dado que niega en principio la naturaleza humana misma. Sin embargo, como no se trata de una conducta que se define con base en lo que el hombre normalmente es, entonces, no es tampoco una conducta que pueda caer bajo lo moralmente juzgable. Si esto es así, se puede castigar, por ejemplo, a una persona por matar, ya que el odio referido a otros congéneres puede ser bajo ciertas circunstancias un deseo natural para el apetito irascible, pero no por el hecho de comérselo, ya que cuando hace esto, deja de ser entendido como propiamente humano, y se le deben aplicar más bien criterios de valoración y trato como los que se tienen con bestias o con seres no-humanos.

La concepción general del placer, así como las distinciones entre placeres naturales e innaturales ayudan a complementar el asunto:

> *... delectado dupliciter potestdeffiair, autpercausara autper essentiam. Si diffiniamr per causara, dicetur, quod est operado naturalis et proprii habitas aoa impedita. ( ) Si autem deffiniater per essentiam, delectado ( ) est florido quaedam aaimae vel diffusio ia bono proprio...* (L. VII, Lee. XII, pg. 571)[39]
> *Dicendum, quod delectabilia quaedam sunt secundum naturam et quaedem contra naturam bene institutatn. Secundum naturam dicitur delectabile dupliciter: aut secundum naturam ipsius delectabais, et sic ea quae sunt honesta etper se conferentia ad Ule, dicuntur secundum naturam delectabilia; aut a natura hominis, quem delectaat, et sic necessaria ad vitara sunt delectabilia secuadum naturam. Condngit autem, quod illud quod est contra naturam bene institutam, ejficitur sibi naturale aliquo modo ( ). Sed hoc potest esse dupliciter: aut quod conversum sit ia naturam huiusmodi, et sic sunt delectatioaes bestiales, aut quod sit adhuc ia motu ad huiusmodi disposidoaem, et sic sunt delectatioaes aegritudinales quaedam.* (L. VII, Lee. V, pg. 539S)[40]

El bestialismo humano que menciona Alberto Magno nunca llega a ser tanto como para negar principios de conducta que son válidos también para los anima-

39 Trad. EC: "... el placer puede definirse de dos maneras, o por causa o por esencia. Si se define por causa, se dirá que es una operación natural y de hábito propio no impedida. ( ) Pero si se define por esencia, el placer ( ) es cierta floración del alma o bien una difusión en el bien propio..."

40 Trad. EC: "Debe decirse que ciertas cosas son deleitables según la naturaleza y ciertas contra la naturaleza bien constituida. Según la naturaleza se dice deleitable de dos maneras: o según la naturaleza de lo deleitable mismo, y así las que son honestas y de por sí congregadas en aquello, se llaman deleitables según la naturaleza; o de la naturaleza del hombre a quien deleitan, y así necesarias para la vida, son deleitables según la naturaleza. Pero sucede que, aquello que es contra la naturaleza bien constituida se produce así naturalmente de otro modo ( ). Pero esto puede ser de dos maneras: bien que se dé en la naturaleza un cambio de cierto modo, y así se dan los placeres bestiales, bien que se dé en el movimiento de una disposición, y así se dan ciertos placeres enfermizos".

les en general, como por ejemplo, pretender lo que da placer y evitar lo que causa dolor. Y esto es llamativo, porque permite afirmar que si hay gentes que practican la antropofagia en la medida en que se bestializan, entonces tienen que encontrar algún tipo de placer en esas prácticas, o si no, sencillamente las evitarían como cualquier otro animal en cuanto meramente animal. Pero como el placer se entiende principalmente como un estado que se presenta cuando un determinado ser animado, hombre o animal, no se ve impedido en el desarrollo adecuado de su naturaleza o cuando de alguna manera alcanza un bien que le es propio también según su naturaleza, entonces se hace necesario hacer una distinción entre placeres naturales e innaturales para poder explicar prácticas bestiales como, por ejemplo, el canibalismo. Dicho de otra manera, si el comer carne humana diese lugar a un placer propiamente humano, entonces habría que aceptar que en el apetito concupiscible se presenta algún tipo de instinto que por naturaleza estima como bien el alimentarse de esta forma, independientemente de las consideraciones que, por medio de la razón, se puedan hacer sobre el asunto. Como esta premisa no resulta aceptable, se hace necesario tener que plantear placeres innaturales.

Y precisamente dentro de este contexto se analizan las causas de las antropofagia, es decir, a partir de distorsiones sistemáticas de las disposiciones intelectivas o apetitivas humanas, bien sea por cambios en la naturaleza, enfermedades o costumbres[41], tema sobre el que ya se habló.

41 Este asunto se puede desarrollar a partir de la relación que establece Alberto Magno entre barbarismo y bestialismo: deficiencias marcadas en el desarrollo de la razón que se manifiestan en la ausencia de instituciones políticas y sociales convenientes, serían un ambiente propicio para la gestación de bestialismo. *Cf.* L. VII, Lee. 1, 518s:
... videtur, quod barbaries non sit causa bestialitatis. () Solado: Dicendum, quod, sicut dicit Commentator ("Barbari enim indisciplinan et non cunnutriti ratione") et Aristóteles innuit in Littera (Ét. Nic. 1145 a 15), *proprie barbari sunt, qui non sunt ordinati per legem, orbitatem autem vocat infirmitatem, quae est in nocumentum rationis, sicut si laedatur pars cerebri ex percussura vel sicut est in alienatis. Malitia autem dicitur, quae superexcedens est humanam consuetudinem, et ideo quidquid est extremum cuiuslibet virtutis, secundum quod opponitur omni virtuti, quia sic dividitur contra bestialitatem. Horum igitur trium causa per se bestialitatis est malitia, sed secundariae causae per sunt barbaries et órbitas rationis, quia barbaries aufert dispositionem ad virtutem, quae est civilitas, quia barbaries non est ordinata secundum leges civiles, órbitas autem, quia privat susceptionem eius...* (Trad. EC: "... parece que la barbarie no sea causa de bestialidad. ( ) Solución: Debe decirse que así como afirma el Comentador («En efecto, los bárbaros son indisciplinados y no nutridos juntamente con la razón») y Aristóteles señala en sus escritos que bárbaros son propiamente quienes no son ordenados por la ley, orfandad que llama, sin embargo, debilidad que se da en daño de la razón, como si una parte del cerebro fuera herida con golpes o como se da en enajenados. Sin embargo, se llama malicia, la que está sobrepasando la costumbre humana, y por eso cualquier cosa (que) es extremo de cualquier virtud, en la medida en que se opone a toda virtud, porque así se distingue frente a la bestialidad. Por consiguiente, de estas tres, la malicia es de por sí causa de bestialidad, pero son causas secundarias la barbarie y la orfandad

Algunos comentarios para cerrar el tema acerca de la recepción por Las Casas de las ideas de Alberto Magno:

Primero, para el *Doctor Universalis* una persona es antropófaga porque de alguna manera siente distinto, le dan placer otras cosas, desea por fuera de lo normal, es decir, porque tiene una afectividad distinta.

Segundo, este cambio de afectividad es lo suficientemente fuerte como para que el antropófago se deje considerar propiamente humano, de tal manera, que se lo deba tratar más bien como una bestia o como un amenté. Esto implica que no se lo pueda juzgar como un ser que esté en capacidad de responder por sus actos, etc. En consecuencia, tampoco se puede tratar de seres aptos para la vida en sociedad, a los que les pueda dejar en libertad, que sean sujetos de deberes y derechos.

Tecero, si esto es así, la antropofagia entendida según Alberto Magno podría servir para identificar "esclavos por naturaleza", o seres cuasihumanos. Este tipo de posición no podía ser aceptada por Las Casas. Dicho de otra manera, la antropofagia no puede implicar tanta bestialidad que cancele la posibilidad de que los que la practiquen no sean considerados como seres humanos en general. Una alternativa sería considerar la bestialidad propia de la antropofagia como algo reversible, es decir, darle un peso explicativo mayor a las costumbres como causa de la misma, que a los otros tipos de causas. Otra sería pensar que en el hombre se pueden dar conductas bestiales que no comprometen necesariamente todo el sistema intelectivo y apetitivo, es decir, que se pudiese hablar, por ejemplo, de "bestialidad parcial".

Cuarto, Alberto Magno en su análisis no parece mencionar por ningún lado la intervención del demonio para explicar la antropofagia. Esto es algo bastante llamativo, si se piensa en la importancia que le da Las Casas a este factor para dar cuenta del asunto. Pero también, porque permite ubicar esta práctica en Las Casas dentro de los conflictos entre Dios y los demonios, y no tanto, dentro del análisis de las eventuales perversiones generadas por sensibilidad enajenada.

Quinto, si se acepta que la antropofagia forma parte de rituales de carácter religioso, que responden principalmente a una tendencia natural del hombre a adorar a Dios, y si se parte meramente de las ideas de Alberto Magno al respecto, entonces habría que aceptar o que la mencionada tendencia no es exclusivamente humana, o que es tan fuerte y marcada que aún en estado de bestialización el hombre no la pierde.

(Continuación Nota 41)
de la razón, porque la barbarie cancela la disposición a la virtud, que es la civilidad, ya que la barbarie no está ordenada según las leyes civiles, pero la orfandad porque priva la aceptación de ésta...")

Sexto y por lo dicho, difícilmente podía haber visto Las Casas algo humano en la antropofagia apoyándose en su tradición escolástica. Probablemente, la obsesión por las brujas y los hechiceros de su momento le permitió pensar que el demonio habría introducido esa práctica en los hombres, generándoles una distorsión de carácter bestial en sus conductas, así como rituales perversos conexos a sus prácticas idolátricas. Así se podría afirmar que intentó, de una u otra manera, hacer justicia a su tradición, tratándola de armonizar con su interés de *abogado de los indios.*

Séptimo, en todo caso parece que Las Casas se enfrentó con una especie de sinsalida argumentativa: por un lado, tendría que haber considerado a la antropofagia como un acto de gran racionalidad y religiosidad teniendo en cuenta el significado de la comunión cristiana y sus planteamientos explícitos sobre los sacrificios humanos. Por el otro, y como ya se dijo, le resultaba bastante complicado negar el carácter de propiamente bestial el tener como práctica socialmente aceptable cocinar y comer congéneres.

IX CONCLUSIONES GENERALES

Tanto en Oviedo como en Las Casas se constata una concepción del hombre bastante dependiente de factores que este último no puede manejar, especialmente, Dios y los demonios. De alguna manera, las personas son sólo parte de una especie de destino que los desborda y frente al que tienen muy poca influencia. Por otro lado, ya que la intervención del demonio, para el caso de los pueblos idólatras, es algo que no se niega, entonces se concibe en general al Nuevo Mundo no sólo como un escenario del conflicto entre Dios y el demonio, sino como un medio en el que prima este último, por lo menos durante el tiempo de la Conquista y el inicio de la Colonia.

Ahora bien, esta primacía de lo satánico ligada precisamente a las idolatrías, conlleva que difícilmente se pueda encontrar algo rescatable de las culturas infieles descubiertas, salvo en el caso de Las Casas, las intenciones y la disposición religiosa de los indios. Dicho de otra manera, como la religión permea la mayor parte de las instituciones sociales y políticas, así como las costumbres en general, entonces por todo lado es posible constatar la intolerable influencia del demonio.

Por otro lado, la importancia de Dios y de los demonios en la vida de los hombres resulta inversamente proporcional al grado de autonomía que puedan tener estos últimos en la determinación de sus formas de vida. El problema no es principalmente cómo se deba desarrollar el ser humano de la forma más conveniente según su naturaleza, como lo podría ser para Aristóteles y eventualmente para algún medieval como Alberto Magno, no porque la haya perdido, o porque

deje de tener rasgos específicos, sino porque en general deja de ser un factor importante frente al poder de los demonios. Además, no sólo lo que el hombre pueda ser por naturaleza parece ir pasando a un segundo plano, sino que la pérdida de autonomía tiene que tener consecuencias en la manera de entender la función de la Iglesia en la sociedad, así como los límites que necesariamente debe tener el poder civil en la toma de sus decisiones. Dicho de otra manera, parece como si el hombre no pudiese ya responder por sí mismo y la Iglesia tuviese que corregir esta situación anómala y exógena, ya que el mal no parece estar en el hombre mismo como tal.

Lo anterior implica que no resultaba viable pensar en que estos pueblos americanos pudiesen seguir con sus propias historias: de alguna manera, resultaba imposible mantenerse indiferente frente al gran poderío del demonio en América y no pretender hacer lo posible por alterar esa situación, es decir, evangelizar.

Desde el punto de vista de la comparación entre marcos teóricos de análisis de la idolatría medievales frente a los de un Oviedo o un Las Casas, se podría afirmar que en principio se aplicaron las mismas ideas, o se tomaron posiciones con base en ellas, ampliándolas o haciendo explícitas ciertas consideraciones que antes no hubo necesidad de tener en cuenta. Esto genera la ilusión de que no hubo cambios mayores. Sin embargo, precisamente en esto se muestra la novedad: al enfrentar el sistema de ideas a situaciones que antes no se les había dado mayor importancia, se le obliga a plantear desarrollos que eventualmente ya no resultan compatibles con la teoría que les sirvió, en principio, como punto de partida. Y esto es llamativo: pensamientos como el de Tomás de Aquino suponen que es posible mantener algo así como una armonía entre planteamientos como los de Aristóteles y el cristianismo. Las Casas comienza a indicar que este matrimonio se complica cuando se hace necesario comprender fenómenos como el de la idolatría del Nuevo Mundo, justamente por sus características propias, en especial, la intervención del demonio, los sacrificios humanos y la antropofagia. Dicho de otra manera, durante el siglo XIII el demonio no intervino tanto como para cuestionar que el hombre más o menos a partir de su propia naturaleza pudiese llegar a conformar instituciones y patrones de conducta suficientemente razonables. Tampoco intervino tan poco como para no ser tenido en cuenta por el pensamiento de entonces. Pero de alguna manera, durante el XVI el asunto se desbordó.

3. El problema de la cobardía del indio en Sepúlveda*

Si se los aterra y no se los enseña, la dominación parecerá inicua; pero al revés, si se les enseña y no se les infunde terror, se endurecerán en la costumbre antigua y se harán más lentos y perezosos para entrar en el camino de la salvación...

(Sepúlveda citando a San Agustín, TJC, p. 147)

I Moctezuma, según el *Democrates Alter*

... puede bastar para conocer la índole y dignidad de estos hombres (los indios recién descubiertos y en proceso de conquista), el solo hecho y ejemplo de los mejicanos que eran tenidos por los más prudentes, cultos y poderosos de todos. Era rey de ellos Moctezuma, cuyo imperio se extendía larga y anchamente por aquellas regiones, y habitaba la ciudad de Méjico, situada en una vasta laguna, ciudad fortísima por su situación y sus muros, semejante a Venecia según dicen, pero casi tres veces mayor, tanto en extensión como en población. Este pues, habiendo tenido noticia de la llegada de Hernán Cortés y de sus victorias, y de la voluntad que tenía de ir á Méjico á tener con él un coloquio, procuró con todo género de razones apartarle de tal propósito, y no pudiendo conseguirlo, lleno de terror le recibió en su ciudad con un escaso número de españoles que no pasaba de trescientos. Habiendo ocupado Cortés la ciudad de este modo, hizo tanto desprecio de la cobardía, inercia y rudeza de estos hombres, que no sólo obligó por medio de terror al rey y á los príncipes que le estaban sujetos á recibir el yugo y señorío de los reyes de España, sino que al mismo rey Moctezuma, por sospechas que tuvo de que en cierta provincia había tramado la muerte de algunos españoles, le puso en la cárcel, llenándose los ciudadanos de terror y sobresalto, pero sin atreverse siquiera á tomar las armas para libertar á su rey. Y así Cortés, varón como en muchas ocasiones lo demostró, de gran fortaleza de ánimo y de no menos prudente consejo, tuvo oprimida y temerosa durante muchos días con el solo auxilio de los españoles y de unos pocos indígenas a una multitud tan inmensa, pero que carecía de sentido común, no ya de industria y prudencia. ¿Puede darse mayor ó más fehaciente testimonio de lo mucho que unos hombres aventajan á otros en ingenio, fortaleza de ánimo y valor, y de que tales gentes son siervos por naturaleza? TJC, 109

Este texto de Sepúlveda pretende dar cuenta en pocas palabras de la "índole y dignidad" de los indios recién descubiertos. La índole de los indios tiene que ver propiamente con su naturaleza, es decir, con las propiedades que permiten defi-

Este ensayo se publicó previamente en la Revista de Antropología y Arqueología, Universidad de los Andes, Vol. 13, No. 1-2, 2002.

nirlos. Su dignidad, con el tipo de reconocimiento y respeto que eventualmente se puedan merecer por parte de los españoles. En este texto no se hacen diferencias entre diversos tipos de indios, sino que se pretende dar una descripción que los pueda cubrir de una manera general.

El análisis se fundamenta en el caso de los mexicanos, que se consideran como los más prudentes, cultos y poderosos de todos. Obviamente, esta selección parece obedecer a la siguiente estrategia argumentativa: si los mexicanos son los mejores de todos, y si de ellos se puede decir que son siervos por naturaleza dadas sus características, entonces, con mayor razón lo serán los demás que ni siquiera están al nivel de los mexicanos. Sin embargo, también se podría pensar que Sepúlveda está siendo consecuente con su marco teórico de cuño aristotélico: si la naturaleza de algo se hace patente en la medida en que manifieste realización de su esencia, de su forma, de aquello que permite definirlo, entonces en los seres que más la hayan realizado, que más hayan llegado a ser lo que deben ser, se puede establecer mejor aquello que realmente son.

Como sea, la descripción de los mexicanos se efectúa en función de su rey y de su reino a partir de las relaciones que se dieron, según Sepúlveda, frente al contacto con los españoles. Éste es un aspecto importante, porque de entrada se le está dando prioridad a consideraciones de carácter político, es decir, al manejo de asuntos concretos de gobierno. Otro tipo de consideraciones así mismo normales para un analista aristotélico de entonces, como por ejemplo lo concerniente al individuo por sí mismo, lo monástico, o a la organización familiar, lo económico, pasan a un segundo plano. En otras palabras, el tipo o género de hombres se determina, principalmente, por el tipo de organización política en función de la manera como efectivamente maneja las situaciones concretas de gobierno. No en vano Sepúlveda fue un cronista oficial del emperador Carlos V y efectivamente ofrece una visión de las cosas desde el punto de vista del manejo del Estado. Sin embargo, también sería interesante estudiar en qué medida se están rompiendo patrones de análisis medievales en la medida en que las actuaciones políticas de un gobernante y de su pueblo sirven como criterio básico para determinar la naturaleza general de las personas que lo conforman y no otro tipo de consideraciones -estudios sobre las costumbres, religiones, lenguajes, etc.-. Pero éste es otro asunto.

Volviendo sobre el texto. La visión que tiene Sepúlveda de Moctezuma y de su pueblo frente a los españoles insiste marcadamente, y desde muchos puntos de vista, en la cobardía de los primeros frente a la valentía de los últimos. Moctezuma dispone de una ciudad "fortísima por su situación y por sus muros". No sólo resalta las ventajas naturales de la ubicación de Tenochtitlan, por estar situada en un espacio lacustre, sino también las que resultan del trabajo de sus habitantes. Esto es importante porque en principio sugiere que se trataba de una ciudad apta para ser bien defendida. Adicionalmente cuenta con una población bastante considerable, lo cual refuerza el punto anterior. Sin embargo, la conducta de

Moctezuma no parece corresponder con el tipo de ciudad desde Ja cual reina, lo que parece seguirse, en un primer momento, de sus continuas evasivas frente a las intenciones de Cortés "de ir á Méjico para tener un coloquio con él". Según Sepúlveda, si se está en una ciudad poderosa desde un punto de vista natural, arquitectónico y poblacional, no debería haber problema en permitir la visita de unos trescientos españoles. Sin embargo, y como anota el mismo Gonzalo Fernández de Oviedo "al cronista le parece que, segund lo que se puede colegir desta materia, que Montezuma era, o muy falto de ánimo, o pusilánimo, o muy prudente, ..." (HG, I, 36). Como fuere, las evasivas de Moctezuma se interpretan como primeros indicios de cobardía, que se confirman paradójicamente con el hecho de haberlo tenido que recibir "lleno de terror". Del recibimiento de Cortés se sigue la ocupación de la ciudad. Obviamente, a los ojos de Sepúlveda la situación es todavía más sorprendente: ¿Cómo es posible que unos cientos españoles ocupen una ciudad tres veces más grande en extensión y población que la Venecia de entonces? La aparente hipótesis de la cobardía natural de los indios en general comienza a tener piso sólido desde este punto de vista.

Los otros hechos que menciona el cronista no sólo reconfirman el asunto sino que comienzan a sentar puntadas sobre el tipo de dignidad que deben merecer: tanto Moctezuma como sus príncipes se ven obligados a estar sujetos a la Corona española por medio del terror, así como por el encarcelamiento del mismo Moctezuma en su propia ciudad bajo la mirada de sobresalto y pánico de los ciudadanos. Como se mostrará más adelante, para Sepúlveda la valentía se entiende *grosso modo* como una virtud que tiene por objeto, justamente, moderar el miedo frente a males inminentes. En consecuencia, si la cobardía es una característica de comportamiento opuesta a la valentía, entonces se manifiesta precisamente en el dejarse llevar por el terror, o si se quiere, en la actitud de aterrorizarse frente a Jo que se considera como mal. De esta forma, si el medio utilizado por Cortés para someter la ciudad al poder español fue el terror y si este medio le funcionó, entonces se trata de un indicativo claro de la actitud de "cobardía, inercia y rudeza" de sus habitantes.

Pero, además, si pasivamente y en estado de terror dejan y permiten encarcelar a su gobernante, entonces, no sólo es apropiado que lo pierdan, ya que no lo valoran suficiente como para defenderlo, sino que son merecedores de tener uno ajeno. Dicho de otra manera, ya que es necesario que en una organización social haya una cabeza, sino no se es capaz de defender la propia, entonces se requiere de una prestada. De lo anterior a los planteamientos sobre la servidumbre por naturaleza de los indios recién descubiertos, conquistados y en vías de pacificación sólo habría un paso.

El presente trabajo pretende estudiar la manera como entendió Sepúlveda la valentía como virtud y su relación frente al tema ya planteado. No deja de ser

llamativo que en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* en ningún momento se describan los indios como valientes, sino que se muevan entre los extremos de la cobardía o la suma rudeza y fiereza:

> Y no vayas á creer que antes de la llegada de los cristianos vivían en aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas, sino que por el contrario se hacían continua y ferozmente guerra unos á otros con tanta rabia, que juzgaban de ningún precio la victoria si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos, ... TJC, 105

Por otro lado, este texto del *Democrates Alter* fue escrito hacia 1547 (TJC, 4), por lo que es de suponer que Sepúlveda ya podía contar con una información mucho más detallada de la conquista de México y, en particular, de todos los hechos que rodearon la llegada de Cortés a Tenochtitlan, así como de los sucesos que siguieron al levantamiento de los mexicanos por las turbias conductas de Pedro de Alvarado, por llamarlas de alguna manera, de la retirada de los españoles de la ciudad, y de la esforzada defensa por los indios y reconquista por los cristianos en agosto de 1521.

Dicho de otra manera, si Sepúlveda contaba con suficiente información acerca de los acontecimientos de la Conquista, ¿por qué sesga aparentemente su interpretación de los hechos de tal manera .que resulta prácticamente imposible ver valentía en las conductas de los indios frente a los cristianos? Se podría pensar, a título de hipótesis de trabajo, que la manera de entender la valentía en general como virtud desde un marco teórico de carácter escolástico impedía por principio la posibilidad de concebir las conductas de un indio como valientes.

En este orden de ideas se analizará primero la manera de concebir la valentía como virtud para Sepúlveda, en función de su relación frente al hecho de ser cristiano a partir de su *Democrates Primero o De la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana,* ampliando sus planteamientos a partir de Tomás de Aquino. Después se volverá sobre la función que juega la cobardía en el argumento de Sepúlveda sobre la legitimidad de la Conquista en razón de la servidumbre natural de los indios. Con base en lo anterior, se tematizará el asunto de la cobardía como categoría, para finalmente extraer algunas consecuencias motivadas a partir de posibles cambios de posición en el pensamiento de Sepúlveda sugeridos en su *Historia del Nuevo Mundo {De rebus Hispanorum ad novum terrarum Orbem Mexicumque gestis).*

II BREVE EXCURSIÓN SOBRE EL CONCEPTO DE VIRTUD

Antes de pasar propiamente al tema de la valentía, ya que esta última se considera como una virtud, conviene adelantar algunas aclaraciones sobre este término.

"... aquello que hace que una cosa sea buena es lo que llaman virtud los filósofos; lo cual se aplica con propiedad a los hombres, y a las demás cosas, por semejanza y traslación". DP, 181

De esta manera, "... llamamos buenos al imán y al caballo cuando éste corre bien y aquél atrae bien hacia sí el hierro; estas cualidades son llamadas virtudes de estas cosas". (DP, 181)

En Tomás de Aquino se encuentran unas referencias que pueden ayudar a entender de una manera más específica qué quiere decir "aquello que hace que una cosa sea buena"[1]:

... la virtud implica una cierta disposición del sujeto que sea conveniente según el modo de su naturaleza. De ahí que el Filósofo diga, ..., que la virtud es la disposición de un ser perfecto para lo mejor; llamo perfecto a lo que está dispuesto o dotado según su naturaleza. ST, I-II, q. 71, a. 1, 551

Por 'disposición' está entendiendo lo siguiente: "... la disposición es el orden de un ser que tiene partes, ..." (ST, I-II, q. 49, a. 4, 385)

Según lo anterior, una vez que se tiene la definición de un determinado ser, por ejemplo, el ser humano, y una vez que se da cuenta de sus partes constitutivas y de las relaciones que se puedan dar entre éstas, es posible determinar cuál sea su mejor orden para que el ser en cuestión logre alcanzar la realización plena de lo que debe ser por naturaleza, y en eso radicaría su virtud.

En el caso del hombre se pueden distinguir, por encima, las siguientes partes: un alma y un cuerpo. El alma se concibe como aquello que anima, que da vida al cuerpo humano. Ya que le da vida de determinada manera, el alma se concibe a la vez como la forma del hombre, puesto que es justamente lo que permite distinguir al hombre de otros seres también vivos.

El alma humana a su vez presenta una serie de partes: hay una potencia apetitiva, es decir, una capacidad que le permite desear o rechazar ciertas cosas asumidas como fines. Por otro lado, dispone así mismo de una capacidad intelectiva que le permite conocer en general, es decir que lo faculta para establecer qué es lo que existe, cómo es, pero también razonar, extraer conclusiones y reconocer la verdad o falsedad de los principios o proposiciones sobre los que apoya sus pensamientos.

1 La utilización de Tomás de Aquino para la aclaración y complementación de ciertos aspectos del pensamiento de Sepúlveda se justifica no sólo por representar para este último un teólogo de gran reconocimiento e influencia para el pensamiento cristiano de entonces, sino por el marcado condicionamiento de su filosofía por la de Aristóteles, *cf.* DP, 196.

En relación con la potencia apetitiva se distinguirían dos potencias específicas, una de carácter irracional y otra racional, es decir, una que establece sus fines u objetos a partir de la mera sensibilidad, de los instintos, de las necesidades corporales, y otra, a partir de lo que la potencia intelectiva va conociendo o estableciendo como objeto deseable.

A su vez, la potencia apetitiva irracional presenta una subdivisión importante para poder entender el papel de la valentía, como se mostrará más adelante. Habría un apetito que tiene que ver particularmente con la satisfacción de las necesidades del cuerpo, o apetito concupiscible. Este apetito indica estados de hambre, sed, etc., y en términos generales con todo tipo de necesidades determinadas con los instintos de preservación del cuerpo. Habría otro apetito que tiene que ver con la remoción de los obstáculos que se vayan presentando en la realización de los objetos o fines del apetito concupiscible, o apetito irascible. Este apetito mueve al ser animado, animal, a enfrentar todo aquello que impida o dificulte alcanzar la satisfacción de las necesidades instintivas. De ahí que se manifieste en agresión, pero también en cierta fuerza para mantener las conductas que efectivamente puedan llevar al logro de los fines del otro apetito.

Respecto del apetito racional vale la pena mencionar que éste se concreta en el caso del hombre en el hecho de disponer de voluntad, entendida como la capacidad de querer cosas a partir de sí misma, es decir, independientemente de los apetitos irracionales o de cualquier otra instancia que de alguna manera pueda ejercer poder o violencia sobre ella.

Por lo dicho, se tendría una serie de partes constitutivas del ser humano en términos de facultades o capacidades. El orden que presenten estas partes permitiría determinar la disposición concreta del ser humano, y obviamente se presentarán diferencias entre los seres humanos concretos según el tipo de disposición. En términos ideales, los apetitos irracionales deberían estar dominados por lo racionales, y estos últimos por preceptos adecuadamente establecidos por la facultad intelectiva, es decir, ajustados a lo que se deba entender por el bien en general. Lo anterior, no sólo porque los instintos resultan, en el caso del hombre, insuficientes para lograr mantenerse vivo, sino porque el aspecto distintivo de su naturaleza consiste precisamente en su ser racional. En consecuencia, negar este aspecto implicaría negar algo que de por sí es.

> De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente humanas aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. ... El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; ... ST, I-II, q.l, a. 1, 38

De esta forma, un hombre virtuoso sería aquel que ordena sus conductas desde su razón, asumiéndose como ser libre en aras de realizar adecuadamente su naturaleza.

III ¿QUÉ ES SER VALIENTE?

> Así, pues, siguiendo a este autor (Aristóteles), llamaremos fortaleza a aquella virtud que templa, con razón, las osadías y temores en que el hombre incurre por la honestidad. DP, 208

Y más adelante amplía:

> ... pues fuerte es el muy gran sufridor de los males que carecen de pecado, entre los cuales, como la muerte es el más terrible, por ello, quien no se espanta y quien muestra ánimo valiente en los peligros de la muerte honesta, ese tal es sólo propiamente llamado valiente por costumbre y parecer de los hombres valientes. DP, 208

Como se ve, estas definiciones de la fortaleza y específicamente de la valentía implican ir sobre la noción de 'mal' y de 'temor'.

En términos muy generales se puede decir que el 'mal' se define en función de todo aquello que resulte inconveniente para una determinada naturaleza, es decir, frente a todo aquello que impida, obstaculice o niegue la realización de lo que algo deba ser según su forma o esencia. Ya que la naturaleza humana se determina en función de su ser racional, el mal humano tiene que ver con todo aquello que resulte inconveniente para su adecuado desarrollo como ser racional. Obviamente, este desarrollo no negaría la naturaleza humana corporal o animal, ya que, como se planteó anteriormente, efectivamente el cuerpo, así como las potencias apetitivas irracionales también son parte de la naturaleza humana, aunque no específicas. Afirma Tomás de Aquino:

> Por otra parte, en los actos humanos, el bien y el mal se dicen en relación con la razón, porque,..., el bien del hombre es ser según la razón, mientras que el mal es lo que está fuera de la razón. En efecto, el bien de cada cosa es lo que le conviene según su forma , y el mal es lo que tiene fuera del orden de su forma. ST, I-II, q. 18, a. 5, 182s

De ahí que si no existiera algún tipo de disposición en el hombre que lo facultara para no amedrentarse frente a lo que niegue su naturaleza, sería imposible que se realizara adecuadamente, pues continuamente se presentan diversos tipos de objetos que tienen justamente la calidad de negarla.

Explica Tomás de Aquino:

> Ahora bien: hay dos tipos de obstáculos que impiden a la voluntad seguir la rectitud de la razón. Uno, cuando es atraída por un objeto deleitable hacia lo que se aparta de la recta razón: este obstáculo lo elimina la virtud de la templanza. El segundo, cuando la voluntad se desvía de la razón por algo difícil e inminente. En la supresión de este obstáculo se requiere de la fortaleza del alma para hacer frente a tales dificultades, lo mismo que el hombre por su fortaleza corporal vence y

rechaza los obstáculos corporales. Por lo cual es evidente que la fortaleza es una virtud, en cuanto hace al hombre obrar según la razón. ST, II-II, q. 123, a. 1, 312s

Por otro lado, ya que la forma humana viene determinada por el alma, que no sólo tiene la característica específica de vivificar o animar al hombre racionalmente, sino la genérica de ser su principio vital en general, resulta comprensible que el mayor mal se identifique con la muerte misma, es decir, con la negación completa de lo que, de hecho, lo mantiene vivo.

Lo anterior permite comprender por qué Sepúlveda ve en una actitud de coraje frente a la muerte la mayor prueba de fortaleza posible. Resulta claro que esta actitud resulta virtuosa siempre y cuando se trate de una muerte o peligro de muerte que no implique pecado. Conviene traer a cuento que en términos escolásticos por 'pecado' se entienden todos aquellos actos voluntarios que de alguna manera no convengan al conveniente desarrollo de la naturaleza humana: "... pues el pecado propiamente denota un acto desordenado, así como el acto de la virtud es un acto ordenado y debido". ST, I-II, q. 71, a. 1, 55 ls

De esta manera, si la muerte implicase pecado, no tendría sentido calificar de virtud el hecho de tener una actitud de coraje frente a ella, porque de esta forma no evitarla o saberla y poderla enfrentar como un riesgo inminente que vale la pena correr, sería, precisamente, una actitud que iría en contra de la virtud, como se verá más adelante.

Algunas palabras sobre el temor:

El temor se entiende como una pasión. El concepto de 'pasión' se determina en función de los siguientes aspectos: "... el nombre de pasión implica que el paciente sea atraído hacia el agente". ST, I-II, q. 22, a. 2, 225

Según esto, se padece algo en general cuando se es movido por otro. En este sentido, para un sujeto tener una determinada pasión conlleva un estado propio de pasividad frente a aquello que genera alteraciones en él, puesto que las alteraciones o movimientos no son generados por él mismo. En el caso del hombre, por su voluntad: "La pasión es un movimiento de la potencia apetitiva sensible en la imaginación del bien o del mal". ST, I-II, q.22, a. 3, 226

Ya que las pasiones implican el ser atraído por algo, y puesto que todo aquello por lo que un sujeto se siente atraído se entiende como algo que se quiere, entonces las pasiones se ubican más en las potencias apetitivas que en las intelectivas. Pero como esta atracción implica pasividad por parte del sujeto, entonces se deben ubicar en las potencias apetitivas sensibles o irracionales, ya que la voluntad, en principio, sólo se mueve por sí misma. Por otro lado, como todo aquello a lo que se tiende tiene razón de fin, y como los fines se consideran buenos, entonces las pasiones implican la imaginación del bien o del mal frente al objeto que genere la atracción o repulsión.

De esta forma, es posible ubicar al temor como pasión propia del apetito sensitivo irascible:

> ... como es necesario que el alma experimente a veces dificultad o lucha en conseguir tal bien o en evitar tal mal,..., por eso el mismo bien o mal, en cuanto tiene razón de arduo o difícil, es objeto del irascible. ... cualesquiera pasiones que miran al bien o al mal bajo la razón de arduo, en cuanto difícil de obtener ó de evitar, pertenecen al irascible, como la audacia, el temor, la esperanza y similares. ST, I-II, q. 23, a. 1, 228

En este sentido, el temor se ubica dentro de las pasiones que se generan por la imaginación de algún tipo de mal, es decir, de algo que evita acceder a algún tipo de bien, de tal manera que tienen por efecto un movimiento de rechazo o de evitación asumido pasivamente por el sujeto:

> ... así el objeto del temor es el mal futuro difícil, que no se puede resistir. ST, I-II, q.41, a. 2
> ... el temor se refiere a un mal futuro que supera el poder del que teme, esto es, al que no es capaz de resistir. ST, I-II, q. 41, a.4
> ... puede considerarse una doble causa del temor. La primera, a modo de disposición material, por parte del que teme; la segunda, a modo de causa eficiente, por parte de lo que se teme. Así, pues, en cuanto a la primera, la impotencia es de suyo, causa del temor. ( ) En cuanto a la segunda, el poder y la fuerza, absolutamente hablando, son causa del temor, pues por el hecho de que algo que se aprehende como nocivo es poderoso, su efecto no puede rechazarse. ST, I-II, q. 43, a. 2, 347

Volviendo sobre la definición de 'valentía': Según lo dicho la propia muerte no sólo se debe asumir normalmente como un mal, sino además como algo que genera temor. Efectivamente, frente a la posibilidad inminente de la propia muerte, el sujeto se asume como impotente y ve un obstáculo irresistible para el logro de mantenerse vivo. De ahí la importancia de la valentía, entendida justamente como la virtud que logra templar el ánimo para enfrentar eventualmente la posibilidad de la propia muerte, justamente, para mantener la vida.

Pero como se dijo, conviene distinguir entre la muerte honesta, es decir, aquella que no implica pecado, y la deshonesta, frente a Ja que propiamente no se puede hablar de valentía:

> Y llamamos muerte honesta aquella que se padece por la honestidad y la justicia, como acaece en las guerras justas en las que se ofrece la ocasión para poder mostrar las fuerzas y obrar como valiente y esforzado. DP, 208

Lo anterior va indicando la estrecha relación que se da entre el hecho de ser valiente, la defensa del Estado y el planteamiento de la servidumbre por naturaleza: Ya que por derecho natural es honesta la defensa del Estado, ya que la vida en

sociedad es una necesidad que se desprende de la naturaleza humana, y puesto que esta defensa implica la necesidad de afronta* ja eventualidad de la propia muerte, entonces, la valentía es una virtud decisiva para las sociedades que de alguna manera se quieren mantener áutónomas-e -independientes. En otras palabras, cuando se tiene una sociedad de cobardes o de gente en estado de terror, se pierde una de las garantías de la propia autonomía y por ende se sienta la predisposición para ser gobernado por otros.

Volviendo sobre el concepto de 'valentía': Ya que no se es valiente sino en función de la capacidad de enfrentar la eventualidad de una muerte honesta, y puesto que la honestidad implica la capacidad de determinar qué es lo correcto, lo debido, entonces, parece que no se puede ser valiente sin ser prudente. En otras palabras, el valiente debe ser distinguido de la persona que se enfrenta a cualquier mal sin medir las consecuencias, las propias posibilidades, o la dignidad del bien que se pretende:

> ... llamemos valiente a aquel que, en los peligros de la muerte a que antes nos referimos, se muestra osado y, por el contrario, teme las cosas que conviene temer, conoce los motivos y sabe bien cómo y cuándo debe temer; y tal conocimiento y juicio lo tomará de la prudencia; pero aquel a quien falta algo de esto pensaremos que está en un vicio o en otro, pues la naturaleza de la virtud es tal que, si no tiene íntegras todas sus partes, inmediatamente pierde el nombre de honestidad. DP, 209

Lo anterior indica tres aspectos que conviene desarrollar para complementar la noción de 'valentía': su relación frente a la prudencia, su papel moderador de la audacia y de los vicios contrarios.

Sepúlveda acepta el principio de la necesaria interrelación de las virtudes, de tal manera que si se carece de alguna, las otras no pueden ejercerse adecuadamente:

> Es común parecer, no sólo de los filósofos, sino también de los cristianos, que todas las virtudes están entre sí de tal manera trabadas y ligadas que, si se quita una, necesariamente desaparecen las demás, ... DP, 185s

Se trata de un principio que se refiere a lo que en la escolástica se llamaron las "virtudes cardinales", es decir, la prudencia, la justicia, la templanza y la fortaleza. Este planteamiento tiene unas consecuencias de bastante peso para el tema que se trabaja, por lo siguiente: si la valentía es una manifestación particular de la fortaleza, y si esta última no se puede dar sino dentro del marco de las otras virtudes, entonces no es posible que se tenga a la vez una persona valiente, pero injusta, o imprudente, o intemperante. Obviamente, si las instituciones sociales de los indígenas resultan injustas por principio, ya que resultan viciadas por la institucionalización de prácticas como los sacrificios humanos y la antropofagia, o porque se trata de tiranías, o si los indios son calificados de manifiestamente

intemperantes, ya que se dedican a la gula y la lujuria, o si se los concibe como imprudentes, dado que se trata de gentes bárbaras, entonces en sentido propio no pueden ser valientes, así hagan lo posible por defender sus estados e instituciones.

Sobre la prudencia:

> La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana. Efectivamente, vivir bien consiste en obrar bien. Pero, para que uno obre bien no sólo se requiere de la obra que se hace, sino también del modo de hacerla, esto es, que obre conforme a recta elección, y no por impulso o pasión. Mas como la elección es respecto de los medios para conseguir un fin, la rectitud de la elección requiere dos cosas, a saber: el fin debido y el medio convenientemente ordenado al fin debido. ( ) Por consiguiente, es necesario que en la razón exista alguna virtud intelectual que la perfeccione convenientemente respecto de los medios a elegir para la consecución del fin, y tal virtud es la prudencia. ST, I-II, q. 57, a. 6, 441

Según esto, la prudencia consiste principalmente en la determinación de los medios que hacen posible la consecución del debido fin propuesto. Como se puede ver, ya que toda conducta está orientada a la consecución de algún fin, la prudencia resulta una virtud indispensable. En este sentido, se la entiende como la virtud rectora por excelencia:

> ... la "prudencia", sin la cual ninguna virtud moral puede darse y cuya presencia anuncia la presencia de las demás virtudes. DP, 187

Más adelante:

> Sin duda estás en lo cierto, a condición de que no apartes estas virtudes de la prudencia, que es maestra de todas ellas. DP, 203

Y de una manera aún más explícita:

> De manera que el apetito que está dispuesto no lleva más a mal obedecer a la razón que el caballo ya domado y bien enseñado al diestro jinete. Este caballo, aun estando en el establo, tiene la misma virtud; pero sin la destreza y la virtud más principal del que lo rige, no puede ser gobernado ni manejado. Así el apetito que carece de razón, aunque esté fortalecido y acompañado de grandes virtudes, si le falta la voluntad y la prudencia o virtud principal, que está en la parte de la razón, no puede obrar ni valiente ni moderada, ni justamente; ... DP, 230

Como se puede ver, si la prudencia se entiende como una virtud rectora, ya que determina los medios para alcanzar los fines en aras de que efectivamente se logre lo que se pretende, también es propio de la prudencia imperar en el sentido de tomar decisiones prácticas:

> Esto corresponde a la prudencia, cuyo acto principal es el imperio para la acción sobre lo que previamente ha sido objeto del consejo y del juicio. Por eso dice el Filósofo en *VI Ethic.* que conviene obrar rápidamente una vez tomada la determinación, pero ésta se ha de tomar calmadamente. Por esa razón, la diligencia es propiamente acto de la prudencia. ST, II-II, q. 47, a. 9, 408

Lo anterior permite comprender de una manera más explícita por qué la valentía necesariamente debe implicar prudencia: Por un lado, no se puede ser valiente siendo negligente, ya que justamente la valentía tiene que ver con el enfrentar peligros de muerte y no en sacarles el cueipo. Pero como la negligencia se opone a la diligencia, y la diligencia es el acto propio de la prudencia en cuanto impera, entonces la valentía implica decisión de obrar y, por lo tanto, prudencia. Por otro lado, ya que toda virtud se entiende como algo que conlleva el perfeccionamiento del obrar y, por lo tanto, que logre alcanzar lo que se propone, no tiene sentido que se dé una virtud no encaminada a la búsqueda de un determinado fin y de los medios que permitan alcanzarlo. En consecuencia, si el enfrentar la muerte no obedeciera a un determinado procedimiento adecuado en aras de lograr un determinado bien que efectivamente ameritara correr el riesgo, lejos de ser valentía sería mera osadía, o presunción. Ahora bien, el procedimiento puede ser manifiestamente inadecuado en función de dos variables principales: una, si el fin que se pretende con la acción aparentemente valiente no es de por sí justo, lo que de por sí indica cierto tipo de imprudencia, ya que nunca es prudente ajustar convenientemente los medios para alcanzar el mal. Dos, si la situación es tal que el temor y el mal que en principio debe vencer la valentía es claramente superior a las propias fuerzas. En este caso, sería imprudente permitir la acción y temerario adelantarla.

Volviendo sobre el tema de la osadía: la valentía no sólo se define en función de enfrentar los peligros cuando la prudencia lo avala sobreponiéndose al temor, sino también como la capacidad de lograr refrenar la acción, precisamente, cuando la pasión mueve al sujeto a enfrentar un obstáculo que por la prudencia resulta inconveniente de intentar superar. En este sentido, una persona valiente también sería aquella que se logra refrenar frente a conductas a las que se ve fuertemente motivado, pero que no están ajustadas a los preceptos de la razón. Tomás de Aquino define la audacia así:

> Es la esencia de los contrarios que haya entre ellos la máxima distancia, como se afirma en *X Metaphys.* Ahora bien, lo que más dista del temor es la audacia, pues el temor rehuye el daño futuro a causa de su victoria sobre el que teme, mientras la audacia afronta el peligro inminente por razón de su propia victoria sobre el peligro mismo. ST, I-II, q. 45, a. 1, 354

Mientras que el temor mueve pasivamente al sujeto en la imaginación de un mal frente al que no se puede resistir, dando lugar a la huida, la audacia sería la

pasión opuesta, es decir, movería así mismo al sujeto pero para enfrentar un mal imaginado con la esperanza de su superación. Dado que la estimación del mal y su relación frente a las propias capacidades se establece por la mera sensibilidad, si el sujeto no modera por medio de la prudencia este tipo de inclinación, no sólo no obra por sí mismo, sino a partir de todos los inconvenientes que puede conllevar una estimación meramente pasional de las circunstancias, es decir, involuntaria, reducida lo estrictamente particular y condicionada por el estado corporal del momento.

> Ahora bien: la pasión unas veces es moderada por la razón, otras no se somete a ella, sea por exceso o por defecto, y entonces es viciosa. Pero con frecuencia damos el nombre de pasión por lo que tiene de desmesurada, y así llamamos sólo cuando es excesiva, y entonces es viciosa. Igualmente la audacia, en cuanto desmedida, se pone entre los pecados. ST, II-II, q. 127, a. 1, 337

En palabras de Sepúlveda:

> Así, por exceso se peca (en relación con la virtud de la fortaleza) excediéndose de dos maneras: por demasiado confiado en los peligros, y entonces ese tal es llamado osado, o no teme nada cuando en tales peligros se pone, ni aun las cosas que exceden las fuerzas humanas, como son los terremotos, ... DP, 209

De ahí que no se diga que es propiamente valiente aquel que enfrenta acontecimientos naturales que pongan en peligro la propia vida, es decir, frente a los cuáles se está en situación de desventaja. Obviamente, resulta imprudente pretender lo que no se puede lograr, ya que se está en una situación de clara desventaja. Pero, por otro lado, si el afrontar el peligro no es justificado por el logro de algún bien que amerite el riesgo, entonces la inclinación a afrontar el mal no sólo es imprudente sino inconveniente en razón del fin pretendido.

A modo de conclusión parcial, tanto la cobardía como la osadía se oponen a la valentía, y los tres tipos de actitudes se manifiestan, principalmente, frente al riesgo de muerte que tiene estrecha relación con la situación de guerra, donde precisamente se pone a prueba la vocación de los combatientes para defender su estado y gobierno, es decir, el fin natural del hombre como ser político por naturaleza.

IV Ley natural, guerra y cobardía

Ser valiente y ser cristiano no parecen características fácilmente compatibles: si la valentía implica fortaleza frente a los peligros de muerte y especialmente en la situación de guerra, entonces se trata de una virtud que se manifiesta justamente en el saber cómo y cuándo agredir o defenderse. Por lo tanto, de alguna manera en

la prudencia del matar. Pero, ser cristiano parece conllevar la aceptación de ciertos preceptos básicos que niegan lo anterior: "... las leyes cristianas y el derecho divino nos prohiben de todo punto hacer la guerra". DP, 146 Y más adelante:

> Porque dime, ¿qué cosa hay por la que deba pelear aquel a quien Cristo manda que no resista a quien le hace fuerza, sino que, si le da una bofetada en una mejilla, le ofrezca la otra para ser abofeteada, y, si le quiere quitar la capa, le da también la túnica? () Finalmente, ¿qué motivo puede haber para que el cristiano repela la injuria con la injuria, cuando, por no traer aquí más citas, se le ordene que ame incluso a sus enemigos? DP, 147

Este planteamiento del problema en el *Demócrates Primero*, texto concebido en forma de diálogo, lo pone Sepúlveda en boca de "Leopoldo, alemán, un tanto luterano" (DP, 135), lo que no deja de ser llamativo. De hecho, no se trata solamente de estudiar desde un punto de vista filosófico o teológico la compatibilidad entre la Ley Divina, específicamente la Ley Nueva, y preceptos que parecen desprenderse del Derecho Natural, sino la de sentar criterios de diferenciación y crítica frente al luteranismo, que visto desde el punto de vista del catolicismo romano se entendía como herejía y, por lo tanto, como cierto tipo de infidelidad.

Independientemente de este recurso, desde la posición de "este alemán un tanto luterano", no es posible ser a la vez cristiano y valiente, en la medida en que la valentía conlleve agresión del prójimo. Si esto fuese así, entonces ser cristiano y ser cobarde parecerían ser conceptos mutuamente implicados. Pero, si se piensa en la situación histórica del momento, conflictos con los turcos, problemas de afianzamiento de poder en una Europa generosa en interpretaciones diversas del cristianismo, además de una gran empresa de conquista de un Nuevo Mundo fértil en idolatría, el cuestionamiento de la compatibilidad del cristianismo con la virtud militar de la valentía cobra un sentido bastante peculiar.

La respuesta de Sepúlveda al problema se estructura a partir del desarrollo de dos planteamientos principales: la necesidad y validez de la ley natural, y la distinción entre el cristiano perfecto y el que meramente hace lo debido[2].

Sobre el primero:

Sepúlveda recuerda que la ley natural tiene su origen en la ley eterna, que expresa la voluntad del dios omnicreante cristiano sobre toda la creación, en aras de determinar su orden y que se mantenga. En este sentido, incluye todas las disposiciones divinas que determinan, de alguna manera, no sólo la naturaleza de

2 Para el interés de este trabajo no resulta conveniente entrar sobre otros asuntos ligados y que asimismo menciona Sepúlveda, y que tienen que ver, a grandes rasgos, con las relaciones entre Ley Nueva y Ley Antigua así como entre ley divina en general y ley natural.

todas las cosas de la creación, y las relaciones debidas entre ellas, sino también las conductas básicas del hombre en la medida en que, como ser racional, capta su naturaleza, lo que le es conveniente según su modo de ser, y actúa en consecuencia. Esto último daría lugar a la ley natural, entendida como la participación del hombre en la ley eterna a partir de su razón. Sepúlveda en el *Demócrates Primero:*

> ... según parece, las leyes naturales deben ser contadas entre las divinas, sin ninguna diferencia de tiempo, pues está claro que las leyes naturales tienen su origen en la Ley Eterna, como cabeza inmortal y fuente que siempre mana. La cual, según San Agustín, no es otra que la voluntad de Dios que manda se guarde el orden natural y prohibe se perturbe. DP, 150
> ... conforme hemos probado y dejado bien sentado, según pienso, cuanto se hace siguiendo a la naturaleza, como rectora y maestra, se hace por autoridad de Dios, pues, como Dios es la causa primera de toda la naturaleza, por ello quiere que siempre y principalmente se mantenga el orden de vivir estatuido por la naturaleza. DP, 162 ..., hay otro Derecho que sigue la fuerza y el juicio de la razón, de la que está especialmente dotado el género de los hombres o la especie humana, ... Por eso se llama Derecho de Naturaleza, esto es, de la "humana", ... DP, 165

Lo anterior indica que la negación del Derecho Natural implicaría la imposibilidad de realizar adecuadamente la naturaleza humana, por un lado y, por otro, contrariar la voluntad de Dios. Por lo tanto, no sólo resulta necesario en la medida en que no se puede escapar a lo que por naturaleza se es, sino porque de hecho expresa el querer del dios que en principio se debe seguir. Pero, como se trata de un dios eterno, en el que no hay cambios, su ley se concibe así mismo como eterna e inalterable. En otras palabras, no puede sufrir los cambios propios de lo temporal, y, en consecuencia, su validez es siempre permanente.

En el *Demócrates Alter* se encuentran desarrollos más explícitos que confirman y complementan lo dicho:

> Los filósofos llaman ley natural la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de que agrade o no. DJC, 67

Obviamente, si la ley natural tiene que ver con preceptos que desprenden del hecho de que el hombre asuma su naturaleza desde la razón, entonces la ley natural tiene que tener validez entre todas las gentes, ya que, como se mencionó, la naturaleza es común. Por otro lado, como la naturaleza es algo necesario y como la razón no puede afirmar como igualmente verdaderas cosas contradictorias, entonces, esta ley no puede depender del agrado o no de las personas o de sus distintos pareceres. La diversidad de interpretaciones de la ley natural se explicará en Sepúlveda principalmente por disposiciones inadecuadas de los distintos sujetos, es decir, hábitos y conductas viciosas principalmente.

Continúa el texto:

> Los teólogos con otras palabras, vienen á decir lo mismo: La ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohibe que se perturbe. *Ibid*, 67

Como se puede ver, no seguir la ley natural, no sólo es pecado, ya que conlleva oponerse a la voluntad de Dios, sino que implica comportarse antinaturalmente y, más específicamente, de modo inhumano. De esta manera, no sólo se insiste en el carácter de su necesidad, sino que se la puede entender como criterio de humanidad: se es realmente humano, es decir, se realiza uno adecuadamente como ser humano, si se cumple con la ley natural.

Pero la ley natural avala el derecho a defenderse y agredir bajo ciertas circunstancias: en un primer momento, la ley natural se manifiesta como el imperativo de la razón a buscar el bien y evitar el mal. Dentro de lo anterior cae el hecho de preservar la vida y evitar la muerte. En consecuencia, el derecho natural legitima así mismo los medios que resulten necesarios para lograrlo. Por lo tanto, si es necesario defenderse o agredir para poderse mantener vivo, resulta justo, conveniente y legítimo hacerlo. Pero como el hombre es un ser social por naturaleza, entonces, no sólo resulta correcto defender al individuo, sino principalmente al núcleo social, a su vida, es decir, a la paz. De ahí, que si las guerras resultan necesarias en aras de mantener al todo político, entonces éstas sean legítimas por derecho natural.

> Ahora bien, nada hay decreto más justo ni más aprobado por la naturaleza que defender cada uno primeramente a sí mismo y a sus cosas y después a sus compañeros y a la libertad y bienestar de sus amigos,... DP, 162
> El propio San Agustín dice: "Tener paz es lo que queremos; la guerra solamente se ha de hacer cuando no nos queda otro remedio para que Dios nos libre de la necesidad y nos mantenga en la paz." Por lo tanto, muy justa debe ser la causa de la guerra, y tal justicia se dará si por la guerra no se busca otra cosa que la paz, que es la mejor conservadora de las ciudades y sociedad humana, para cuya conservación está ordenada toda la política, al menos en las repúblicas justas y sabiamente ordenadas. DP, 163s

Con lo anterior no sólo se habría mostrado que las guerras son legítimas desde el derecho natural, sino que este último es necesario y, en consecuencia, de alguna manera debe ser armonizable con la Ley Divina. Para Sepúlveda el problema lo resuelve el caso de las hermanas Marta y María:

> ... los cristianos tienen dos maneras de vivir, ambas honestas y conformes a la religión, pero una más excelente que la otra, y para no ir demasiado lejos, el mismo

> Cristo significó estas dos vidas en la persona de las dos hermanas Marta y María, ... Y así en la persona de Marta, que hospedaba graciosamente a Cristo... ¿qué otra cosa se entiende sino la vida de aquellos que se entregan a las virtudes morales y se ocupan en los negocios? Y en la persona de María, que sentada a los pies del Señor estaba atenta a sus palabras, sin duda está significada la vida de quienes se dedican a la contemplación y a la filosofía. DP, 157

Según la interpretación de Sepúlveda, esta vida al estilo de la hermana Marta representa no sólo todo lo implicado por la vida no contemplativa, es decir, la que se ocupa de las necesidades de la vida práctica, incluyendo todo aquello que requiere el mantenimiento de la vida en sociedad, sino que en general simboliza el aval de todo lo que conlleve la ley natural en general:

> Así, pues, no estando ninguna de estas dos clases de vida prohibida por las leyes cristianas, tanto Cristo en el Evangelio como los Apóstoles en sus Epístolas nos dieron mandamientos relativos a ambas, de los cuales unos son necesarios y suficientes para vivir bien y conforme a la Religión Cristiana, a saber: los Mandamientos del Decálogo, a los cuales se refieren todas las leyes naturales y en los cuales consiste toda la vida civil; y otros son provechosos para llevar una vida más perfecta, ... y entre éstos se cuentan... el sufrir las injurias y despojos, el vender toda la hacienda y darla a los pobres, la castidad y la virginidad. DP, 160s

Y más específicamente:

> Así, pues, defendernos de quien nos maltrata es obra de justicia; en cambio, sufrir la injuria sin resistir es perfección. DP, 162

Como se puede ver, Sepúlveda parece distinguir entre lo debido, el cumplimiento de la ley natural, y aquello que se sitúa más allá del deber, el seguimiento de ciertos preceptos de la ley nueva que curiosamente no tienen fuerza de ley sino de consejos:

> ¿Pudo Cristo distinguir más claramente los mandamientos necesarios que se contienen en el Decálogo de los otros que, por no tener fuerza de ley que obliga, sino de amonestación para la mejor y más perfecta vida, suelen ser llamados más bien consejos que mandamientos? DP, 161 s

Según esto, se tendrían algo así como cristianos de primera y otros de segunda, aunque ambos haciendo lo debido: unos más perfectos que otros, pero de alguna no explicada manera, todos perfectos a la vez. Sepúlveda no explica cómo es posible que la perfección pueda ser sujeto de gradación. Por otro lado, no queda particularmente claro cómo se deba dar la convivencia entre las hermanas Marta y María en una misma casa: si la una recibe los golpes sin resistencia en aras de una mayor perfección, entonces parece que se comporta en contra del

derecho natural, ya que éste no sólo legitima sino que obliga a defender y hacer todo lo posible por mantener lo justo. Además, si Marta es muy acuciosa en su seguimiento de la Ley Natural, no sólo será necesariamente imperfecta respecto a la ley de María, sino que tendrá que regir sobre esta última, ya que la actitud generalizada de María podría atentar contra la seguridad del gobierno y de la sociedad misma. Adicionalmente, si seguir consejos conlleva una mayor perfección que seguir leyes que sí tienen carácter de obligatoriedad, y dado que unos y otros avalan conductas opuestas, no queda muy claro por qué los meros consejos no deben estar por encima de las leyes, etc. Además, con el solo seguimiento de la ley natural no se puede lograr acceder en principio al "reino de Dios", hablando en términos de cristiano creyente, a no ser que se suponga muy heréticamente que la venida de Cristo no sea camino necesario de "salvación". Pero, si no es necesario hacer caso de sus preceptos básicos y distintivos, de sus consejos, entonces, ¿qué es ser creyente?

No es del caso entrar sobre la discusión teológica que pueda subyacer bajo este problema, pero sí subrayar, por lo menos, que en el pensamiento de Sepúlveda queda constancia del asunto y que no es muy evidente su solución. Obviamente, no se hubiese escrito un diálogo sobre "la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana" si el asunto hubiese sido claro y manifiesto.

Como sea, el pastor requiere de perros mientras haya lobos:

> ... pues si no suprimes los lobos y demás animales dañinos, no podrás pedir al pastor que renuncie a la ayuda de los perros. DP, 169

Y los perros mansos resultan altamente inconvenientes:

> Pues el que por cobardía no resiste con sus soldados y todas sus fuerzas, aunque sea con peligro de sus personas, a los enemigos, cuando vienen a hacer daño, o no toma satisfacción de los robos cometidos ni castiga según las leyes a los culpables (pues éstas son las causas que más justifican una guerra, ese tal no cumple con el oficio de príncipe, sino más bien es malvado para con los pueblos que están bajo su amparo y es condenado especialmente por Cristo en el Evangelio. DP, 170s

V RELACIONES ENTRE LOS OPUESTOS DE LA VALENTÍA Y LA SERVIDUMBRE POR NATURALEZA

Según Sepúlveda, la servidumbre por naturaleza se explica a partir del siguiente principio: "Lo perfecto de imperar y dominar sobre lo imperfecto, lo excelente sobre su contrario" (TJC, 83).

Se trata de un principio que se manifiesta en todo el orden natural:

La forma hace que aquello que es informado, la materia, llegue a ser algo, precisamente por ella. En este sentido, la forma determina la esencia de toda cosa,

y al hacerlo fija las posibilidades y el modo de su realidad. De ahí que se pueda decir que la forma domina la materia. Obviamente, la forma es más perfecta que la materia, ya que un criterio de perfección consiste en ser lo que se es por sí mismo y no por otro. De esta manera, ya que la materia llega a ser algo determinado por la forma que le fija una esencia, entonces la materia depende para la determinación de su eventual naturaleza de la forma. En consecuencia, es menos perfecta que ella. Si se piensa además que toda cosa en el orden natural responde a una determinada forma, entonces se puede establecer que en toda la creación las formas priman sobre las materias que informan. Así, es posible validar el principio según el cual lo más perfecto debe primar sobre lo menos perfecto pensando en la manera como está concebida la creación en general. Esto se confirmaría si se considera que en los seres animados, como ya se mencionó, el alma, que funciona como forma, prevalece sobre el cuerpo que hace las veces de materia: como el cuerpo es vivificado por el alma, es decir, por lo que lo anima, entonces depende de ella para poderse mantener vivo. Además, desde el alma se lo gobierna, ya que desde ella se deciden sus conductas, etc. Lo mismo se hace patente en el caso del hombre: el alma gobierna al cuerpo. Y dentro de su alma, sus capacidades más perfectas, que a la vez determinan la forma específica del alma humana, prevalecen sobre las otras. En efecto, la parte racional y la voluntad prevalecen sobre las potencias apetitivas irracionales y a la vez le dan la forma específica al ser humano. Este principio se amplía asimismo a las relaciones humanas: si en los diferentes grupos humanos se presenta algo que les da una forma determinada, normalmente se puede constatar que eso prevalece sobre el grupo, asumido en cierto sentido como materia. Así se dice que el gobernante es como el alma del cuerpo político, es decir, de la sociedad. Igualmente, que el padre es el alma del cuerpo de la familia. En consecuencia, la idea parece ser ampliable también a las relaciones entre diferentes grupos humanos: los más perfectos deben imperar sobre los menos perfectos, haciendo las veces de la forma que determinará su naturaleza:

> Esto mismo se verifica entre unos y otros hombres; habiendo unos que por naturaleza son señores, otros que por naturaleza son siervos. Los que exceden á los demás en prudencia é ingenio, aunque no en fuerzas corporales, estos son por naturaleza, los señores; por el contrario, los tardíos y perezosos de entendimiento, aun que tengan fuerzas corporales para cumplir todas las obligaciones necesarias, son por naturaleza siervos, y es justo y útil que lo sean... ( ) Tales son las gentes bárbaras é inhumanas, ajenas á la vida civil y á las costumbres pacíficas. Y será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas... TJC, 85

Como se puede ver, el principio que legitima el planteamiento de la servidumbre por naturaleza parece obedecer a un parámetro general de la organización

de la creación y, por lo tanto, a algo que responde a la ley eterna y que se hace patente por la ley natural: si no fuese legítimo por naturaleza el dominio de lo más perfecto sobre lo menos perfecto, entonces no sería posible que el hombre se pudiese desarrollar adecuadamente como ser humano, ya que no se podría deslegitimar que la tendencia hacia lo irracional primara sobre lo racional y que las conductas viciosas primaran sobre las virtudes.

Pensando específicamente sobre la relación entre cobardía y servidumbre se puede comentar lo siguiente:

Como se mencionó, la cobardía conlleva una actitud que impide la defensa del Estado. Si los miembros de una sociedad no logran controlar el miedo frente a una muerte inminente en aras de defender el Estado, entonces no resulta posible garantizar que lo logren mantener frente a sus eventuales amenazas. Ahora bien, dada la importancia del Estado, la cobardía que se puede manifestar en su defensa implica que prevalecería el bien privado inmediato sobre el general: de alguna manera se considera más valiosa la vida individual que la del todo social. En otras palabras, la cobardía distorsiona o dificulta el reconocimiento de la importancia del bien común social. Esto implicaría que tampoco se reconoce la importancia del desarrollo del ser humano como ser social. Y esto último permite considerar a la cobardía como una actitud viciosa que obstaculiza el seguimiento adecuado de la ley natural. Dicho de otra manera, si la ley natural legitima y obliga la generación de cuerpos sociales, la cobardía, al atentar contra la posibilidad de mantenerlos y hacerlos respetar, a la vez impide el seguimiento de la ley natural misma en este respecto.

Se debe considerar que las amenazas eventuales de un Estado pueden ser para un pensador como Sepúlveda tanto externas como internas. Si se traen a cuento las externas, la cobardía facilitaría el cambio de gobernantes: la no defensa de los propios propiciaría que se implantaran nuevos. Esto implica que no se reconoce la importancia de las propias organizaciones políticas, de los propios gobernantes. Si éste es el caso, entonces parece que se asume una actitud de individuo que no valora la propia condición de ciudadano libre. Esto señala parte de la relación entre cobardía y servidumbre por naturaleza: si no se hace valer la importancia del propio Estado y de la condición de ciudadano libre frente a enemigos externos, entonces no se es digno ni de lo uno ni de lo otro.

Por otro lado, si la cobardía se manifiesta frente a amenazas internas, entonces se presenta una tendencia a tolerar el no cumplimiento de la ley, es decir, a no castigar o tomar medidas contra el desorden interno aun a costa de la propia vida. De esta forma, se facilita a la vez que se den gobiernos tiránicos, así como una actitud conformista frente a ellos. Se habla de ciudadanos serviles y temerosos, así como de indolentes frente a la injusticia. Esto confirma que este tipo de cobardía también implica imperfección.

Obviamente, si se juntan ambos tipos de cobardía, se hace más claro por qué se puede considerar que se trata de pueblos siervos por naturaleza: una actitud que tiende a tolerar gobiernos tiránicos, ciudadanos miedosos y serviles, injusticia interna, falta de respeto por las propias autoridades, etc., no es propiamente una buena garantía ni de autonomía ni del derecho de poseerla, según lo ya mencionado.

Si se considera uno de los otros opuestos de la valentía, es decir, la ferocidad, también resulta explicable su relación frente la servidumbre por naturaleza. Un pueblo feroz sería aquel que no modera su miedo frente a la muerte en aras de defender causas manifiestamente deshonestas. De esta manera, se trataría de pueblos que defienden a ultranza situaciones que atentan abiertamente contra la ley natural, es decir, costumbres viciosas y estados injustos. Obviamente, este tipo de sociedades impide un desarrollo adecuado del ser humano, ya que se obstaculizaría directamente la posibilidad de seguir la ley natural, por lo que se facilitaría contar con individuos imperfectos. En consecuencia, sería legítimo considerarlos como siervos por naturaleza y, por lo tanto, sería también justo tratarlos de someter por la fuerza.

Lo anterior puede señalar la importancia de considerar desde el pensamiento de Sepúlveda a un determinado pueblo como valiente, cobarde o feroz. Y no porque estas características de por sí impliquen que se trata de siervos por naturaleza, pero sí porque permiten traer a cuento argumentos de peso para poderlo decidir.

VI LA COBARDÍA COMO CATEGORÍA

La determinación del significado del término 'cobardía' no sólo indica meramente lo que se está entendiendo por él, sino también algunas de sus condiciones de aplicación, es decir, bajo qué criterios se puede decir de alguien que sea cobarde o no. Conviene hacer explícito que hay una relación muy estrecha entre lo uno y lo otro, ya que al definir la cobardía, de hecho, se están determinando, a la vez, las reglas para poder hacer uso de la expresión y, en consecuencia, fijando los casos generales en los que tiene sentido hablar de cobardía. Ahora bien, la pregunta sería hasta qué punto los indios tenían que ser caracterizados como cobardes, precisamente, por la forma de entender la cobardía en general, o si este concepto era entendido de tal manera que eventualmente pudiesen presentarse indios valientes y bajo qué condiciones. El planteamiento de los siguientes casos desarrolla en parte el asunto propuesto:

Casos en los que se parte de la base de pueblos organizados a partir de gobiernos injustos, es decir, cuyas normas no se ajustan a la ley natural, pero que no se reconocen a sí mismos como tales, bien sea porque no ven tiranos en sus gobernantes o porque aceptan como adecuadas sus leyes:

Caso primero. Si un pueblo es fuerte militarmente y se defiende frente a eventuales enemigos, entonces no puede ser propiamente calificado de valiente: se lo caracterizará como fiero. Éste puede ser el de algunos pueblos que por idolatría practicaban sacrificios humanos y eventualmente antropofagia, pero que por su organización social, número y ubicación geográfica resultaban difícilmente reducibles por los conquistadores. Obviamente, si sólo se es valiente al afrontar la muerte en aras de algún fin honesto, entonces no se puede manifestar valentía en la defensa de un Estado que abiertamente parece ir en contra de la ley natural por la razón que sea, V. TJC, 105.

Ahora bien, si se trata de un pueblo militarmente fuerte pero que a la vez no defiende sus instituciones, entonces se trata de un pueblo manifiestamente cobarde. Es claro que en este caso no se modera la reacción pasional frente al mal inmanente de la muerte, pudiéndolo hacer, ya que se cuenta con los medios necesarios, por lo que no se puede hablar de fortaleza o de valentía. La cita traída a cuento al inicio de este ensayo es suficientemente explícita, V. TJC, 109.

Otros casos se pueden dar cuando se trata de pueblos que resulten militarmente débiles. Si el pueblo huye frente al poder superior, presentaría cierta prudencia, ya que no pretende enfrentar lo que no puede someter. En este caso se podría hablar de cierto tipo de valentía precisamente por no ser osado. Sin embargo, ya que la causa es en el fondo injusta, porque el Estado es injusto, no se puede hablar de valentía en sentido propio. Como sea, tampoco se trata manifiestamente de cobardía. Por otro lado, si el pueblo enfrenta al poder claramente superior, entonces se trataría de un pueblo osado, ya que se sobrevalora en sus capacidades. Este exceso impide que se lo caracterice como valiente, como se deja entrever en estas palabras de Cortés ante la inminencia de la derrota de los mexicanos en la toma de la ciudad de Tenochtitlan, según Sepúlveda en su *Historia del Nuevo Mundo:*

> ¿Por qué, mexicanos, sin pensar en vuestra salvación, estáis dominados por un ciego estupor y una necia obcecación? ¿No comprendéis que vuestra situación ha llegado a un punto tan crítico que me sería fácil acabar con todos los mexicanos en una hora de matanza? HNMS, 225

Los casos traídos a cuento indican que no es posible hablar propiamente de un pueblo como valiente si las instituciones que defiende o deja de defender no se consideran como justas. Éste es un punto importante porque permite matizar la importancia del factor militar en la caracterización de un pueblo como valiente o cobarde según parámetros de análisis como los de Sepúlveda: el problema no es sólo el poderío militar sino el fin para el que se utilice.

Se puede pensar así mismo en el caso de pueblos justos, pero de poca capacidad militar. Si el pueblo enfrenta al enemigo, entonces sobrevalora sus fuerzas y, en este sentido, resulta ser osado, pero no valiente. Conviene tematizar una posible variante del caso mencionado: si un pueblo inferior militarmente, sencilla-

mente no puede huir y decide enfrentar a su enemigo, según este tipo de análisis, se tiene que entender también como osado. Piénsese en el caso de pueblos organizados en grandes ciudades, con fuertes dificultades para movilizar su población, etc.

Por otro lado, si decide no enfrentar al enemigo y huir, entonces no defiende lo que en el fondo sí es justo. En este caso parece que no resulta propio hablar de valentía, ya que si bien se da una ponderación correcta de las propias fuerzas, nunca sería una causa justa abandonar lo que en principio sí debe valer correr cualquier riesgo.

Se podría suponer que el pueblo en cuestión decide no huir pero tampoco enfrentar al enemigo: éste es el caso de la rendición, es decir, del reconocimiento de la propia inferioridad y de la superioridad del otro. En lo anterior parece que se puede hablar de valentía, pero de una que necesariamente parece implicar servidumbre. Y como es claro por lo dicho, ser valiente en estado de servidumbre no deja de ser cuando menos una situación bastante paradójica, ya que la valentía como virtud se asume precisamente como un garante de autonomía. Éste sería el caso de muchos pueblos indios que se habrían sometido voluntariamente al poder de los conquistadores, habiendo entablado relaciones de pacto, etc., con ellos. Muy pocos pueblos indios son calificados por Sepúlveda como valientes. El caso de los tlaxcaltecas es una curiosa excepción:

> Atacaron con tanta fuerza a los nuestros que algunos incluso irrumpieron en el campamento, se mezclaron con los nuestros en retirada y lucharon con gran valentía dentro de las fortificaciones. ( )...hasta después de cuatro horas los indios se retiraron con muchas pérdidas y sin esperanza de victoria... ( ) A los cuatro días llegaron al campamento unos emisarios con regalos de plumas,... ( ) Dijeron que venían enviados por los caciques de la ciudad para pedir perdón por los errores cometidos y solicitar paz, y para prometer que la ciudad estaría bajo el poder de Cortés y que obedecerían al imperio de aquel gran Rey,... HNMSJ33

El análisis de estos casos indica que un pueblo no puede ser considerado propiamente como valiente si no cuenta con suficiente poder militar para defender sus instituciones asumidas, en principio, como justas. En consecuencia, no basta con defender instituciones convenientes y legítimas, sino que es necesario poder contar con la fuerza militar suficiente para hacerlo.

Volviendo sobre la eventual valentía de los indios: poder categorizar a un pueblo indio como valiente supondría reconocer justicia en sus instituciones así como suficiente poderío militar para defenderlas, condiciones muy difíciles de cumplir si se piensa en la manera como tenían que ser entendidas prácticas como los sacrificios humanos, así como las diferencias que se presentaban en relación con los medios bélicos. En conclusión, los conquistadores, a los ojos de un

Sepúlveda, tenían que ver en general a los pueblos indios como cobardes, osados o fieros, pero muy difícilmente como valientes.

Sin embargo, la valentía y la cobardía no sólo se entienden como virtudes o vicios definidos a partir de la defensa de instituciones en función de la disponibilidad de fuerza bélica: ambos términos implican a la vez una determinada concepción de la muerte. Según Sepúlveda, en la guerra se manifiesta de la manera más clara si una persona es valiente o no, ya que precisamente en ella se hace patente su capacidad para enfrentar el riesgo de la muerte inminente en aras de defender una causa justa. Conviene resaltar que las ideas de Sepúlveda suponen una concepción de la guerra, según la cual, el peligro de morir, así como la intención de matar, se justifican. Obviamente, Sepúlveda no parte de una idea de la guerra en la que lo principal no es, por ejemplo, destruir al enemigo, sino capturarlo.

> No debe perderse de vista la funesta costumbre contraída en sus guerras, de la cual hemos hablado repetidas veces en la historia antigua, expresada en estos términos por el historiador Prescott: "La pérdida de los españoles consistía principalmente en sus heridos, pues los indios Anáhuac procuraban más bien que matar, coger prisioneros con que solemnizar sus triunfos y que sirviesen de víctimas en sus sacrificios; circunstancia á que no pocas veces debieron los cristianos la salvación de su persona. (Manuel Orozco y Berra, *Historia Antigua y de la Conquista de México,* Ed. Porrúa, México, 1978, T. 4 pág, 177s, citando a Prescott easu *Conquista de México,* T. 1, p. 312)

Por otro lado, nuestro cronista entiende muy cristianamente la muerte como un mal mayor, ya que implica la separación alma-cuerpo y la imposibilidad de corregir conductas, con consecuencias para toda la eternidad y pasando necesariamente por un juicio final. En otras palabras, si en otras culturas la muerte se asume como un tránsito más expedito y menos tortuoso a otro mundo, o como la posibilidad de reencarnación, o de algún tipo de transmigración del alma, entonces no se la tiene que concebir como un mal mayor y, en consecuencia, como la mayor prueba de valentía precisamente en la guerra: se le dará una importancia diferente a la manera como se enfrente la muerte, así como a las circunstancias en que se haga manifiesta valentía frente a ella.

> ¿Por qué tú (Cortés), hijo del Sol, pues no dudamos que has nacido del Sol, por qué no imitas la rapidez de tu padre? ¿Por qué con la brevedad con que aquél da la vuelta al mundo, no vienes rápidamente a darnos muerte a quienes estamos deseando salir de aquí para ir volando junto a nuestro dios? HNMS, 224

VII EL OTRO SEPÚLVEDA

Por el año de 1562 estaba redactando Sepúlveda su *Historia del Nuevo Mundo {De rebus Hispanorum gestis ad Novum Orbem Mexicumque),* (HNMS, 14), es

decir, más de diez años después de su *Tratado sobre las justas causas...* y de la famosa Controversia de Valladolid. Cuando se analiza esta obra en función de la utilización de los conceptos de 'valentía', 'bravura', 'cobardía', 'osadía', 'fiereza', y de otros términos relacionados, es posible constatar que en cierta medida las caracterizaciones de los pueblos indios que ofrece el cronista son compatibles con sus ideas básicas presentadas en su *Tratado sobre las justas causas...* De hecho, continúa sosteniendo su tesis sobre la servidumbre por naturaleza de los pueblos indios descubiertos:

> ...los pueblos bárbaros y salvajes han nacido para obedecer, no para mandar, estando sometidos por ley natural los pueblos más civilizados y cultos. Estos pueblos, si rechazan el poder impuesto, pueden ser obligados, según el mismo derecho natural, con la guerra si llegara el caso, ... HNMS, 65

Sin embargo, llaman la atención ciertas afirmaciones sueltas del texto, que de alguna manera dejan entrever un cambio de posición en su pensamiento o por lo menos una matización de sus planteamientos anteriores:

> Se ha comprobado por muchos testimonios que en la guerra de México los hombres de aquella parte del mundo, por quienes los nuestros sentían al principio un gran desprecio, eran vencidos fácilmente por los españoles no tanto por su cobardía o debilidad de espíritu como por su inferioridad en muchas cosas, pero especialmente en aparato bélico. Combatían con los nuestros en condiciones desiguales, puesto que casi inermes luchaban contra gente bien armada, bisónos e inexpertos contra veteranos, si piezas de artillería y demás armamento de gente equipada con toda clase de armas. Así que, cuando los nuestros se dieron cuenta, ..., de que no luchaban contra hombres débiles como mujeres, sino contra valientes que despreciaban la muerte, llegaron a la conclusión de que no había que actuar con temeridad ni proceder despectivamente frente al enemigo. HNMS, 216

El tono general de este texto es bien distinto del citado al inicio de este ensayo: no sólo se reconoce en términos generales valentía en todos los indios, por lo menos en los involucrados en la conquista de México, sino que se explica su derrota en términos, especialmente, de poco "aparato bélico". Esto es muy llamativo porque permite suponer que se está alterando fuertemente el concepto de 'valentía': ésta se puede manifestar meramente como desprecio a la muerte en situaciones de riesgo inminente de la misma en guerra, pero independientemente de la honestidad de la causa. Sepúlveda reconoce que los indios violan continuamente la ley natural y que es legítimo el uso de la fuerza para subordinarlos, pero a la vez reconoce valor en sus conductas de rechazo a las intenciones justas de la conquista española. En esto se sugiere un cambio de paradigma en la manera de concebir la valentía frente a su versión escolástica: la valentía se puede manifes-

tar como una virtud independiente de la prudencia y de la justicia. De alguna manera se puede ser a la vez bárbaro, salvaje, pero valiente.

Por otro lado, se hace explícito que la victoria sobre los indios depende principalmente de una supremacía técnica y no de la mera bondad de la causa. En esto también se comienza a percibir un cambio de mentalidad importante frente a la cosmovisión medieval: el bien y lo justo no son cosas que terminen imponiéndose porque el mundo de por sí tenga que tender a lo bueno y lo justo, o porque los hombres decidan voluntariamente ser instrumentos de los designios divinos:

> ¿Y vamos a oponernos al deseo manifiesto de Cristo, que quiso que nosotros fuéramos sus ministros para extender su Iglesia en lugares donde se rinde culto a demonios en lugar de Dios? Que, porque el principio nos apoderamos de México de forma admirable e increíble y fuimos después expulsados de allí... por eso mismo me parece conveniente que no nos ensoberbezcamos con las victorias conseguidas ni las atribuyamos, sobre todo, a nuestro valor, sino que aceptemos que todas se han debido a la ayuda divina. (Palabras de Cortés) HNMS, 182

VIII CONCLUSIONES

La cobardía se entiende a partir de una concepción general del ser humano, pensando tanto en aspectos que definen su naturaleza como en sus pautas básicas de obrar correcto. Por lo tanto, al calificar a los indios de cobardes, feroces o valientes no sólo se señala alguno de sus rasgos de conducta, sino que se indica en qué medida corresponden con esa concepción, es decir, en qué medida presentan un desarrollo adecuado como seres humanos o no.

Además, este tipo de caracterizaciones conllevan juicios valorativos que permiten fundamentar y determinar las relaciones que se deban o puedan tener, en este caso, frente a los indios. En este sentido, no se trata en ningún momento de categorías de descripción que puedan permitir o justificar algo así como una relación de neutralidad frente a los sujetos a los que se aplican.

Por otro lado, ya que este concepto de cobardía depende de una serie de consideraciones sobre lo que son las virtudes, sus interrelaciones, así como ciertas ideas acerca de la ley y de la naturaleza humana, como ya se mencionó, en consecuencia, no se puede definir aisladamente de este sistema de pensamientos. Dicho de otra manera, alteraciones de la manera como se entiende la cobardía para un Sepúlveda hubiesen implicado alteraciones en el sistema de ideas en el que se inscribe. De ahí que pueda resultar ingenuo suponer que este tipo de conceptos pudiesen ser manejados "a voluntad" por pensadores como Sepúlveda, pertenecientes a una corriente de pensamiento de carácter escolástico. El asunto no es si se trató de pensadores bien o mal intencionados en sus. apreciaciones sobre los indios del Nuevo Mundo, sino hasta qué punto el marco teórico desde el que

formulaban sus puntos de vista necesariamente los hacía concebirlos de cierta y determinada forma y no de cualquiera. En otras palabras, la pregunta sería en qué medida una caracterización fundamentalmente distinta de los indios hubiese implicado una reformulación de la concepción del hombre en general, o por lo menos tener que entrar en contradicción con una forma de pensamiento vigente.

Se puede afirmar asimismo que según la forma como se entiende el concepto de cobardía en Sepúlveda, difícilmente los indios habrían podido haber sido caracterizados como valientes, ya que ésta se define en función de causas justas, y puesto que la justicia implica el reconocimiento de ciertos valores en común. Pero, como se trató de sociedades con diferencias culturales suficientemente marcadas como para presentar diferencias irreconciliables frente a asuntos como, por ejemplo, los sacrificios y la idolatría, necesariamente se tenían que presentar ideas bien disímiles acerca de los valores. Lo anterior indica que para un Sepúlveda solamente entre pueblos con ideas básicas comunes y compartidas acerca de lo que es justo e injusto, se puede hablar propiamente de valentía. En caso contrario, el otro se tiene que concebir como cobarde o como feroz, y, en el mejor de los casos, como valiente en sentido impropio, si de alguna manera reconoce al otro como superior.

Lo anterior motiva a preguntarse hasta qué punto algunos de las rasgos básicos del concepto de valentía o de cobardía de un Sepúlveda han pervivido hasta nuestros días: ¿Puede un terrorista o un criminal de guerra ser valiente? ¿Tienen que ser cobardes los pueblos, grupos o individuos que de alguna manera reconocen o apoyan gobiernos, o movimientos, o religiones, o modos de conducta que obedezcan a principios básicos de conducta opuestos y antagónicos a los propios?

Finalmente, queda un tema sin trabajar y que merecería especial atención en Sepúlveda: ¿Cuál es la relación entre cobardía y terror? ¿Sólo es posible ajustar al cobarde o al fiero a la propia cosmovisión por medio del terror?

4. La pedagogía del miedo y de la violencia en José de Acosta

Dice un sabio: "El que da explicaciones a un necio se las da a un borracho". (Eccli 22,9) DPI, 95

I Introducción

La pretensión evangelizadora española del siglo XVI se puede entender no sólo como un intento de aculturizar sistemáticamente a los pueblos indios descubiertos y conquistados, sino también como uno de *inculturización,* es decir, de hacerlos a otra cultura. Lo primero se explica en la medida en que la evangelización implica que el infiel tenga que dejar de lado todas las costumbres, pensamientos y actitudes propias que de alguna manera vayan en contra, obstaculicen o nieguen la posibilidad de convertirse al cristianismo. Lo segundo, puesto que este credo está estrechamente ligado con una determinada cosmovisión y con ciertos códigos de conducta: así el proceso de evangelización trae consigo un movimiento inculturizador.

Sin embargo, esta forma de concebir la evangelización no resulta ajustada a lo que los mismos españoles parece habían pensado sobre el asunto durante el tiempo de la Conquista y el inicio de la Colonia: la evangelización se entendió más como un proceso de humanización que como uno de cambio cultural. Ésta es una diferencia importante: si la evangelización del indio supone su humanización, entonces se lo asume en principio con un fuerte componente de bestialidad, de animalidad. Desde este punto de vista, la aculturización que implicó la evangelización se entendió más bien como un proceso de domesticación, de desbestialización; así como la inculturización como una especie de crianza en humanidad.

Por otro lado, lo anterior también condiciona la forma general de pensar los métodos de evangelización: si en el infiel prima como rasgo distintivo su bestialidad, entonces hay que concebir métodos adecuados a esa condición. En términos del pensamiento de la época, el problema no sería tanto intervenir sobre ellos como seres dotados de voluntad y de razón, sino más bien sobre su lado pasional así como sobre su sensibilidad.

De esta manera, si se supone *grosso modo* que la pasión se orienta principalmente por el amor y el odio, es decir, por los objetos a los que de por sí la sensibilidad tiende o rechaza, y si el parámetro de orientación de lo que se ama o se odia viene dado por los sentimientos de placer y de dolor, entonces se puede

pensar que la evangelización se apoyó en el margen de juego, en las posibilidades de alteración, que podía permitir la afectividad de los indios por desbestializar y humanizar. Esto podría explicar la relevancia del recurso a la violencia y al miedo como principio pedagógico o de evangelización.

Este trabajo se propone estudiar el tema mencionado en el pensamiento de José de Acosta, apoyándose principalmente en su *De procurando, indorum salute - De cómo procurar la salvación de los indios.* Primero se expondrá su concepto de bárbaro como categoría clave para entender al indio en general. Después se ampliará lo dicho con algunas observaciones sobre los rasgos específicos del indio, con el fin de sentar las bases para mostrar, posteriormente, la relación que se pueda dar entre la concepción que se tiene de éste y las posibilidades de su evangelización, atendiendo al método.

II DEFINICIÓN GENERAL DE 'BÁRBARO' Y DISTINCIÓN ENTRE CLASES SEGÚN CRITERIOS DE ORGANIZACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL, CULTIVO DE LAS LETRAS, IDOLATRÍA Y DISPOSICIÓN DE LAS FACULTADES

Para Acosta son bárbaros, en términos generales, "aquellos que se apartan de la recta razón y de la práctica habitual de los hombres" (DPI, 61). Se trata de un concepto de bárbaro tal como se lo puede encontrar en otros autores de su época. Sin embargo, aunque no presente a primera vista un aporte novedoso en relación con la manera de asumir al otro, por la manera como lo desglosa en tipos o clases de bárbaros, así como por el contexto en el que lo trabaja -el problema de la evangelización de los indios-, se puede afirmar que representa un aporte en relación con su sistematización, complementación y aplicación teniendo en cuenta lo específico de su momento histórico, es decir, el inicio del período de la Colonia.

La definición mencionada implica los siguientes rasgos generales que en principio se encuentran en todo tipo de bárbaro, aunque con diferencias de grado, como se verá más adelante.

El bárbaro es estúpido *(stolidus)*, es decir, no dispone de facultades intelectivas, entendimiento y razón aptos para un desarrollo adecuado. En este sentido, no se le facilita el aprendizaje. De ahí que no entienda lo que se le dice, que pueda presentar problemas para la comunicación, etc.

Esto explica que presente asimismo una tendencia a la fiereza, ya que si las facultades intelectivas están atrofiadas o no particularmente desarrolladas, la voluntad se ve condicionada principalmente por los apetitos sensitivos y, en este sentido, por su base instintiva. Sin embargo, por ahora no resulta claro si la estolidez propicia la fiereza, o si una propensión natural a la fiereza genera el embotamiento de espíritu.

Por otro lado, sus conductas, costumbres, oficios y obras deben presentar suficientes diferencias con las que se consideran habituales, como para ser calificadas de alejadas de lo usual entre los demás hombres. Este criterio rescata la acepción de 'bárbaro' en cuanto extraño. Más adelante se intentará mostrar cómo, si el cristianismo implica cierto tipo de parámetros de conducta, codificados, por ejemplo, en los Diez Mandamientos, necesariamente todo infiel tendrá que considerarse como más o menos bárbaro precisamente en relación con la contravención de estas normas. Lo anterior permite asimismo intentar una correspondencia entre los tipos y grados de infidelidad con los de barbarismo.

Finalmente, señala Acosta como criterio adicional "lo poco que tienen de sabiduría y actividad racional" (DPI, 61). De nuevo no es muy clara la relación que se pueda presentar entre la estolidez, la poca actividad racional y la fiereza, así como tampoco entre éstas y lo extraño o ajeno de sus conductas y obras. Sin embargo, la clasificación de bárbaros que propone el autor puede dar luces sobre el asunto.

> Una primera clase es la de aquellos que no se apartan gran cosa de la recta razón y de la práctica del género humano. Estos son ante todo los que tienen régimen estable de gobierno, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados de notable prestigio, comercio próspero y bien organizado y, lo que más importa, uso bien reconocido de las letras. Pues en ninguna parte se encuentran monumentos literarios ni libros, si sus gentes no son cultas ni tienen, sobre todo, una organización política. DPI, 63

Esta caracterización del primer tipo de bárbaro permite afirmar que Acosta está entendiendo por 'recta razón' el seguimiento adecuado de la ley natural, en la medida en que se concreta en un conveniente desarrollo de la naturaleza humana en términos de su ser social y político. No deja de llamar la atención que ponga tanto énfasis en la solidez de los sistemas políticos, no sólo en términos de permanencia, sino de capacidad defensiva, orden jurídico reconocido, así como de comercio. En otras palabras, será una señal clara de barbarismo, es decir, de estupidez y fiereza, el desorden social y político de un determinado pueblo, o bien la incapacidad para mantener el propio orden social. En este sentido, un pueblo será necesariamente bárbaro si no dispone de un poder militar suficiente para enfrentar agresiones externas o internas, si su gobierno se puede entender como tiránico, si es incapaz de proveer lo necesario para el bienestar material de los ciudadanos, si no tiene cierta continuidad en el tiempo. Obviamente y para 1570, difícilmente algún grupo indígena podría cumplir con estos requisitos, es decir, ninguno podría ser bárbaro de primera clase.

Por otro lado, insiste Acosta en el hecho de que deben contar con escritura, así como con el cultivo de las letras, no sólo como indicativo de racionalidad sino de

organización política. Sobre este punto se volverá más adelante. Por ahora valga resaltar lo siguiente:

No es muy claro cómo se puede hacer compatible la primera clase de bárbaro con el concepto general de bárbaro: la estupidez y la fiereza no parecen compatibles con una organización política y social estable y adecuada. Acosta dice que estos pueblos no sólo deben ser llamados "bárbaros", sino que disienten en muchas cosas de la recta razón y de la ley natural (DPI, 63). De lo anterior se desprende necesariamente que el concepto de 'recta razón' y de 'ley natural' no se agota en el hecho de referirse al logro adecuado de una organización social y política. Dicho de otra manera: se sugiere que mientras no se presente un concepto compartido de lo que sea lo justo, lo recto, no es posible seguir ni la recta razón, ni cumplir con la ley natural a cabalidad. O lo que resulta equivalente, que la dimensión humana no sólo no se agota en su ser social y político, sino que, si lo social y lo político no cuentan con ese otro parámetro, no se pueden desarrollar plenamente. Y como se irá mostrando, ese parámetro tiene que ver con el cristianismo, de tal manera que solamente como creyente parece posible ser plenamente humano, o si se quiere, seguir adecuadamente la recta razón. Esto implica además que se presente una asimilación del concepto de infiel al de bárbaro, de tal manera que todo infiel se entiende como necesariamente bárbaro por definición. Lo siguiente ayuda a confirmar el punto:

Acosta menciona como ejemplos de bárbaros contemporáneos de esta clase a los chinos y a los japoneses, y curiosamente los compara con los griegos y romanos para el tiempo de los Apóstoles:

> Estos pueblos, aunque en realidad sean bárbaros y disientan en múltiples cuestiones de la recta razón y de la ley natural, han de ser llamados a la salvación del Evangelio casi a la misma manera como lo fueron en otros tiempos griegos y romanos por los Apóstoles, así como los demás pueblos de Asia y Europa. DPI, 63

No creo que haya sido la intención explícita de Acosta hablar de los griegos y de los romanos como si hubiesen sido los bárbaros del tiempo de los Apóstoles pero, por lo menos, es un planteamiento que queda sugerido por analogía: si a los bárbaros de hoy en día (1570) de primera clase hay que evangelizarlos como a los griegos y romanos del tiempo de los Apóstoles, de alguna manera o los bárbaros de hoy en día son como los griegos y los romanos de entonces, o estos últimos como los bárbaros de hoy.

Pensando en el principio orientador para su evangelización, afirma Acosta: "Si nos empeñamos en someterlos a Cristo por la fuerza y el poder, no conseguiremos más que apartarlos totalmente de la ley cristiana". (DPI, 63)

Ya que se trata de personas que en principio respetan el derecho de gentes y conocen las leyes de naturaleza, puesto que su tipo de organización política y social supone estas capacidades, entonces parece haber las garantías mínimas de respeto por la vida y posibilidad de comunicación pacífica[1]. Por otro lado, ya que se trata de personas con un alto desarrollo de las facultades intelectivas, su voluntad solamente asentirá frente a argumentos, o lo que es equivalente, mirará con malos ojos argumentos de fuerza o presión. De esta manera, el uso de la fuerza y el poder atentaría contra las posibilidades de evangelización pacífica que de por sí permite su desarrollo político y social y, por otro lado, predispondría negativamente a los pueblos por convertir para aceptar el mensaje:

> Mas donde hay tanto gobierno e ingenio y aun industria y riqueza y fuerza de gente innumerable, y ciudades cercadas, etc., es imposible que la guerra no cause gravísimos daños y terrible escándalo y odio contra el hombre cristiano. (Parecer sobre la guerra de la China, Méjico, 15 de marzo de 1587, en *Obras del P. José de Acosta,* Biblioteca de Autores Españoles, T. 73, Madrid, 1954, p. 333)

Sin embargo, si bien la estrategia de la fuerza no se debe implantar como primer recurso, si el asunto no funciona o las circunstancias lo exigen, se haría conveniente aplicar medidas extremas:

> ... cuando la predicación no sucediere por los medios que se llevan de paz ni por otros que con entera razón se perdiese la esperanza, sería lícito denunciando primero que admitan de paz predicadores del evangelio, y no lo queriendo hacer, movelles a guerra con tal moderación, que sólo sirviese de compeler a los Chinas a dar lugar a la predicación y a la conversión de los de los que quisiesen oir y recibir la ley de Jesucristo, y cuando se pusiesen a total resistencia y con el castigo moderado no se rendiesen, sería lícito proseguir la guerra de todo poder hasta debelar y conquistar la China. (Respuesta a los fundamentos que justifican la guerra contra la China, *Ibid,* p. 345)

No es del caso ir sobre las causas de guerra justa para Acosta pensando en el deber para lo cristianos de evangelizar y, en consecuencia, sobre la legitimidad de los medios que resulten necesarios para poder adelantar esa tarea. Tan sólo quiero mencionar, que la manera como entiende Acosta a los bárbaros de primera clase se puede complementar con otros de sus escritos, en los que resulta claro que también frente a éstos es posible y conveniente el uso de la fuerza en aras de posibilitar su conversión, independientemente de su alto grado de desarrollo racional, social y político. Dicho de otra manera, no permitir la divulgación pacífica del cristianismo se entiende como una manifestación de bestialidad, de ferocidad, frente a la cual solamente se puede contestar con violencia. En otras palabras, y

1 *Cf.* DPI, 307, 309.

confirmando un punto anterior, obstaculizar la posibilidad de llegar a ser cristiano se asume como un acto de irracionalidad. En consecuencia, no es posible ser plenamente racional por fuera del cristianismo. Sobre la segunda clase de bárbaros:

> En la segunda clase incluyo a aquellos bárbaros que, aunque no han conocido el uso de la escritura ni las leyes escritas ni la ciencia filosófica o civil, tienen, sin embargo, sus magistrados bien determinados, tienen su régimen de gobierno, tienen asentamientos frecuentes y fijos en los que mantienen su administración política, tienen sus jefes militares organizados y un cierto esplendor de culto religioso; tienen, finalmente su determinada norma de comportamiento humano. DPI, 63

Por ahora el único rasgo que parece diferenciarlos de los bárbaros de primera clase sería el desconocimiento de la escritura. No deja de ser curioso la importancia que le da Acosta al hecho de que un pueblo tenga cultivo de la escritura como criterio para establecer su grado de racionalidad.

Como ya se mencionó, para Acosta el cultivo de las letras es un indicativo del desarrollo de la sociedad que lo practica, ya que la existencia de escritura y de libros presupone organización política y gente culta (DPI, 63). Lastimosamente Acosta no aclara mucho más qué tipo de relación se da entre estos factores. Queda sin aclarar si es posible la existencia de una sociedad altamente desarrollada pero sin escritura, o si ésta es un componente esencial. Sin embargo, algunos panteamientos de Acosta en su *Historia natural y moral de las Indias* pueden ofrecer algunas indicaciones sobre este asunto:

> Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el Filósofo (Aristóteles, *Periher,* 1,1), son señales inmeditamente de los conceptos y pensamientos de los hombres; y lo uno y lo otro (digo las letras y las voces) se dieron para dar a entender las cosas; las voces a los presentes; las letras a los ausentes y futuros. HNM, 185

Según esto, parte de la importancia de la escritura para Acosta radica especialmente en el hecho de ampliar las posibilidades comunicativas, de tal manera que se permite acceder a los conceptos y pensamientos de personas no presentes.

Obviamente, si un criterio de desarrollo social y político consiste en la solidez de las instituciones de gobierno, la escritura permite y facilita su continuidad, organización y administración[2], especialmente por la preservación y el manejo de

2 *Cf.* HNM, p. 186: "... solos ellos (los letrados en la China) tienen o'ficios de madarines, y gobernadores, y jueces, y capitanes...". *Cf.* HNM, p. 193: "... la distribución que hacían los Ingas de sus vasallos era tan particular, que con facilidad los podían gobernar a todos... ( ) Cuando se mandaba hacer algo, o traer al Inga, ya estaba declarado cuánta parte de aquello

información, las leyes escritas y la posibilidad de mantener viva la propia historia y cultura[3].

Por otro lado, la escritura potencia las posibilidades de aprendizaje individuales en general, independientemente de sus tipos (alfabético, como el sistema de los griegos y romanos, pictórico como el de los mexicanos, chinos y japonenes y por cuentas, como el de los incas[4], aunque con diferencias marcadas entre ellos. Afirma Acosta al respecto:

> ... sabe más un indio del Perú o de Méjico, que ha aprendido a leer y escribir, que el más sabio mandarín de ellos (de los chinos), pues el indio con veinticuatro letras que sabe escribir y juntar, escribirá y leerá todos cuantos vocablos hay en el mundo, y el mandarín con sus cien mil letras, estará muy dudoso para escribir cualquier nombre propio de Martín o Alonso, y mucho menos podrá escribir los nombres de cosas que no conoce, ... HNM, 187

Valga la pena mencionar que para Acosta el sistema de escritura por figuras o pictórico como el chino, no es propiamente escritura, ya que no está habilitado para conectar inmediatamente los vocablos dichos con los grafemas[5]. Lo anterior permite, por un lado, matizar en qué sentido se habla de bárbaros de primera clase, ya que no se trata propiamente de pueblos que cultivan las letras, sino algo diferente de los sistemas alfabéticos. Pero por otro lado, señala cierto tipo de desventajas para un adecuado desarrollo racional, ya que las posibilidades de comunicación y aprendizaje se reducen si no se cuenta con sistemas de escritura alfabética: no es posible dar cuenta de nombres propios, ni de cosas que no se conocen. Lo segundo tiene que ver probablemente con la necesidad de aprender un signo particular para cada cosa que se pretenda denotar. En este sentido, si hay cierta cantidad de cosas de las que se quiere dar cuenta por escrito, entonces se requería igual número de signos. Por lo tanto, si se quiere hablar de algo nuevo, habría que codificar un nuevo signo. Y si se lo hace, los otros hablantes no lo podrían entender hasta que lo aprendiesen. Comenta Acosta:

(Continuación Nota 2)
cabía a cada provincia y pueblo y parcialidad,... ( ) Para la razón y cuenta del todo había los quipocamayos, que eran los oficiales contadores, que con sus hilos y ñudos sin faltar decían lo que se había dado, hasta una gallina y una carga de leña, ..."

3 *Cf.* HNM, 185, "... la memoria de historia y antigüedad puede permanecer en los hombres...". *Cf.* HNM, p. 187: "Lo que también estudian son cosas que hay en esta lengua, que son histo rias, sectas, leyes civiles y moralidad de los proverbios y fábulas y otras muchas composicio nes, ..."

4 *Cf.* HNM, p. 185.

5 *Cf.* HNM, p. 185: "Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras, sino cosas, no se llaman ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas ( )... estas señales no se dicen, ni son propiamente letras ni escritura, ... (son) pintura y cifras."

> De aquí es, que como las cosas son en sí innumerables, las letras o figuras que usan los chinas, para denotarlas, son cuasi infinitas, porque el que ha de leer o escribir en la China, ( ), ha de saber por lo menos, ochenta y cinco mil figuras o letras... HNM, 186

Volviendo sobre los bárbaros y la capacidad de escritura: ya que esta última potencia las capacidades de aprendizaje y de comunicación, entonces se asume como un criterio para determinar el desarrollo de las facultades intelectivas de grupos humanos y, en consecuencia, permite establecer su grado de humanidad o barbarismo. Ahora bien, ya que Acosta distingue entre sistemas de escritura, como ya se mencionó, y ya que entre éstos supone marcadas diferencias en términos de capacidades comunicativas y de aprendizaje, es posible establecer grados de barbarismo en función del tipo de sistema de escritura que se haya alcanzado. De esta manera, si bien los bárbaros de primera clase escriben, se diferenciarían de los pueblos no bárbaros precisamente por la utilización de un sistema pictórico y no alfabético. Los bárbaros de segunda clase no contarían propiamente con un sistema desarrollado de escritura pictórico, aunque eventualmente sí por "cuentas", lo que explica, en alguna medida, la diferencia de solidez en sus instituciones políticas y sociales frente a las de los de primera clase, así como una predisposición poco favorable para la comunicación, para el aprendizaje y para la retención de información.

Pasando a otras diferencias entre los bárbaros de primera y segunda clase:

> No obstante están (los bárbaros de segunda clase) todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano. ( )... en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas y tanta permisividad para ensañarse con los subditos que, de no mediar una fuerza y autoridad superiores, a duras penas recibirán, al parecer, la luz del Evangelio y llevarían una vida digna de hombres honrados... DPI, 65

Acosta hace referencia en este pasaje a aspectos que tienen que ver muy probablemente más con la idolatría que con los sistemas de gobierno. Apreciaciones extraídas de la *Historia moral y natural de las Indias* pueden ayudar a clarificar el punto:

> Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y en el modo de mandar, porque cuanto los hombres son más llegados al uso de razón, tanto es más humano y menos soberbio el gobierno, ( ), mas entre los bárbaros todo es al revés, porque es tiránico su gobierno, y tratan a sus subditos como bestias y quieren ser tratados ellos como dioses. ( ) De esta suerte se gobierna la mayor parte de este nuevo orbe, donde no hay reinos fundados, ni repúblicas establecidas, ... HNM, 191

Sin embargo, desde el punto de vista de Acosta, tanto los incas como mexicanos representan formas de gobierno suficientemente organizadas como para no considerarse propiamente como tiranías:

> En la India occidental solamente se han descubierto dos reinos o imperios fundados, que es el de los mejicanos en la Nueva España y el de los Ingas en el Perú... ( ) Una cosa es cierta, que un buen orden y policía hicieron estos dos reinos gran ventaja a todos los demás señoríos de indios... HNM, 19ls

Lo anterior indica que el concepto de tiranía que parece estar usando Acosta es bastante amplio: puede cobijar sistemas de gobierno en los que las diferencias entre gobernantes y gobernados son tan grandes que se rompe con el reconocimiento recíproco de unos y otros como humanos pero, también, puede hacer referencia a organizaciones políticas poco estables, o de una jurisdicción, autonomía y gobernabilidad cuestionables.

Ya que Acosta considera a los imperios incas y mexicanos como organizaciones políticas en principio no tiránicas, pero como se trata de bárbaros de segunda clase, entonces las desviaciones tanto en sus costumbres, ritos y leyes se tienen que deber más a su idolatría que a otro tipo de causa. De hecho, se excluye que de por sí sean tan faltos de capacidades racionales como para no captar por sí mismos los preceptos básicos de la ley natural, ya que su relativamente alto nivel social y político indica que no se trata de meras bestias:

> ... pretendo en este libro (el sexto de la *Historia natural y moral de las Indias)* escribir de sus costumbres y policía y gobierno, para dos fines: el uno, deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente brutal y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre; ... HNM, 182

Lo anterior hace conveniente ir sobre el tema de la idolatría que según parece representa uno de los rasgos clave para entender este tipo de bárbaro, mencionando aspectos puntuales que permitan dar cuenta de por qué habla Acosta de desviaciones marcadas frente a la recta razón y no tanto sobre su concepción general de los falsos credos (definición, tipos, posibles causas, relación con la ley divina, etc.).

> Aunque en el matar niños y sacrificar sus hijos los del Perú se aventajaron a los de Méjico, porque no he leído ni entendido que usasen esto los mejicanos; pero en el número de los hombres que sacrificaban, y en modo horrible en que lo hacían, excedieron éstos a los del Perú y aun a cuantas naciones hay en el mundo; y para que se vea la gran desventura en que tenía ciega esta gente el demonio; referiré por extenso el uso inhumano... HNM, 162
>
> En estas formas dichas, y en otras muchas traía el demonio engañados y escarnecidos a los miserables... HNM, 164

> De donde se ve la malicia y tiranía del demonio, ( ) gustando ser adorado con derramamiento de sangre humana, y por este camino procurando la perdición de los hombres... HNM, 162

Según esto, los sacrificios humanos se explican principalmente por intervención directa del demonio, que de alguna manera ejerce su poder sobre estos pueblos bárbaros. En consecuencia, su ferocidad no tendría como fundamento algún tipo de disposición natural poco conveniente: se trata de gentes que dé por sí o por mera naturaleza no son maliciosas. Sin embargo, esta intervención del demonio tendría como efecto afectar negativamente sus capacidades intelectivas, de tal manera que vivirían en la "ceguera" y el "engaño". Obviamente, si esto es así, dado que en este tipo de pensamiento como el de Acosta el entendimiento se asume como la facultad rectora de la voluntad, entonces, se presenta una tendencia casi natural para obrar por fuera de los preceptos de una recta razón. En otras palabras, si bien se presentan claros indicios de personas que están habilitadas para seguir la ley natural, ya que habían presentado instituciones políticas y sociales relativamente estables, en todo caso y de manera sistemática, se dan, a la vez, contravenciones fuertes y marcadas de la misma ley natural.

De alguna manera, lo anterior habría generado como efecto adicional una especie de situación paradójica al interior de las sociedades afectadas:

> Esta tan excesiva crueldad en derramar sangre de hombres, ( ) tenía ya cansados a muchos de aquellos bárbaros, pareciéndoles cosa insufrible; y con todo eso, por el gran miedo que los ministros de los ídolos les ponían de su parte, y por los embustes con que traían engañado al pueblo, no dejaban de ejecutar sus rigurosas leyes, mas en lo interior deseaban verse libres de tan pesada carga. HNM, 165

Lo anterior permite no sólo conectar una tendencia hacia la tiranía en este tipo de bárbaros relacionada con su idolatría sino, a la vez, sentar una base para legitimar la Conquista española precisamente como una especie de empresa libertadora[6].

Por otro lado, fuera del aspecto específico de los sacrificios, la idolatría generada por la intervención del demonio tendría otras manifestaciones, que permiten complementar el cuadro:

> ...sangre, muertes, hurtos, engaños, corrupción, infidelidad, alboroto, perjuicios, motines, olvido de Dios, contaminar las almas, trocar el sexo y el nacimiento, mudar los matrimonios, desorden de adulterios y suciedades, porque la idolatría es una abismo de todos males. HNM, 162

6 *Cf.* HNM, ps. 165s.

Por lo dicho se puede concluir en relación con esta segunda clase de bárbaros que, si bien se trata de gentes con una predisposición racional adecuada, ya que habían contado con sistemas sociales y políticos relativamente estables y no necesariamente tiránicos, en todo caso no alcanzan un desarrollo suficiente de sus facultades intelectivas. Lo anterior se explica no sólo por no haber llegado a contar con sistemas de escritura, cultivo de las letras, etc., sino también por una fuerte intervención del demonio, lo que se manifiesta principalmente en desviaciones marcadas frente a la ley natural. Éste es un rasgo que vale la pena resaltar: curiosamente se trata de un factor definitorio de su tipo de barbaridad, pero que resulta ajeno a lo que son por sí mismos. Si se quiere, se trata no sólo de un factor "exógeno", sino de uno que sólo resulta comprensible desde la manera como se entiende el credo cristiano para el momento. Además, se trata de una característica por la que no tienen que responder los mismos bárbaros en cuestión, sino que implica más bien una de las manifestaciones terrenales del conflicto entre Dios y el demonio. Esto es algo sobre lo que vale la pena insistir, ya que condicionará la manera de enfocar el tipo de evangelización que les resulta adecuada: no se tratará meramente de traerlos al credo, sino que a la vez hay que lograrlos "desdemonizar", si se me permite la expresión.

Sobre el último tipo de bárbaros:

> En ella entran los hombres salvajes, semejantes a las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos. Sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni régimen de gobierno fijos, cambiando de domicilio de tiempo en tiempo y aun cuando lo tienen fijo, más se parece a una cueva de fieras o a establos de animales. DPI, 67

Por lo ya mencionado, la ausencia de instituciones sociales y políticas relativamente estables, la carencia del cultivo de las letras, la falta de lugares fijos de permanencia, son rasgos que para Acosta representan un alto nivel de barbarismo, en el sentido de un casi completo apartamiento de la ley natural. Conviene anotar que Acosta parte en principio de una idea de hombre entendido como un ser racional y social. Esto implica que el hecho de vivir en sociedad no es meramente algo accidental al ser humano, sino algo esencial para que de alguna manera se pueda considerar como tal. Y como las sociedades van de la mano de instaurar sistemas de gobierno para que resulten posibles, el ser social humano implica a la vez una dimensión política del mismo. Desde este punto de vista, resulta un claro criterio de alejamiento de humanidad el hecho de vivir por fuera de un ámbito social y político que involucre una comunidad de familias, así como el no contar con un sistema de gobierno relativamente estable que haga la comunidad viable, es decir, leyes, magistrados, pactos, etc. Por otro lado, ya que el conocimiento, la comunicación, así como la posibilidad de paliar en alguna medida la falta de disposiciones naturales en el hombre para poder sobrevivir de forma aislada, su-

ponen vivir en sociedad, estos grupos humanos que parecen vivir por fuera de todo gobierno y orden, indicarían no sólo un nivel muy bajo de humanidad, sino un alto grado de bestialidad. Dicho de otra manera, el asunto no es sólo que no vivan en un medio que propicie el desarrollo adecuado de las facultades intelectivas, sino que se trata de uno que potencia la animalidad: no hay la posibilidad de una transmisión adecuada de conocimiento, de especialización y distribución de trabajos, de obrar según pactos y de reconocer parámetros de conducta compartidos. Considero que en Acosta se pueden distinguir tres subclaces de bárbaros de este tercer tipo, que se expondrán en orden de mayor a menor barbaridad:

> A este grupo pertenecen en primer lugar todos aquellos que los nuestros llaman caribes; no ejersen otra profesión que la de derramar sangre, son crueles con todos los huéspedes, se alimentan de carne humana, andan desnudos cubriendo apenas sus vergüenzas. DPI, 67

Desde el punto de vista del orden y tipo de las facultades del hombre que presenta un pensamiento como el de Tomás de Aquino[7], se podría decir que este tipo de bárbaros se caracteriza porque en ellos prima el apetito sensitivo irascible sobre todas las otras facultades. Es decir, que se trata de seres que organizan su existencia en función de la remoción de todo aquello que se oponga al logro de lo que sus instintos de preservación del cuerpo les indique como apetecible. Esto podría explicar su alto nivel de fiereza: frente a cualquier obstáculo que se enfrente a lo que desean, reaccionan principalmente con ira, haciendo de esta última algo así como el valor principal. De ahí que Acosta los califique principalmente como fieras dentro del tipo de animalidad que representan: se caracterizan por satisfacer las necesidades naturales derramando sangre, sin ningún otro tipo de parámetro para adelantar sus conductas. Lo anterior implica no sólo que se trate de pueblos crueles, sino que no presenten ningún desarrollo racional peculiar, así como tampoco ningún tipo de virtud moderadora de las pasiones.

Sobre la segunda subclase:

> Pertenecen también a esta clase aquellos bárbaros que, aun sin ser tan fieros como tigres o panteras, poco se diferencian, sin embargo de los animales, también ellos desnudos, asustadizos y entregados a los más degradantes vicios de Venus o incluso de Adonis. DPI, 67

En este tipo de bárbaros primaría el apetito concupiscible sobre todas las demás facultades humanas. Esto podría explicar que se trate de seres con cierta tendencia a ser asustadizos, ya que no hay un marcado desarrollo del apetito irascible. Pero efectivamente se trataría de pueblos altamente libidinosos, por llamar-

7 *Ver* 4, num. II.

los de alguna manera: su existencia se centra en la satisfacción de los deseos del cuerpo. Además, como el deseo prima sobre todas las otras facultades, y como de por sí no hay propiamente un conveniente desarrollo del entendimiento y de la razón, así como tampoco instituciones sociales adecuadas, no hay la posibilidad de que se modere esa tendencia a la satisfacción de las necesidades corporales, incluyendo y resaltando las sexuales. De ahí que se vea la sexualidad necesariamente como viciosa y eventualmente "desnaturalizada": no hay instituciones que regulen propiamente la reproducción, ni los matrimonios, ni la sexualidad en general.

> Al mismo grupo pertenece otro tipo de bárbaros pacíficos, pero muy cortos de juicio, que, al parecer, superan en algo a los anteriores, presentan una cierta forma de gobierno, pero tienen una leyes y unos ritos que se asemejan mucho a niñerías. DPI, 69

A diferencia de los anteriores, estos bárbaros no serían ni propiamente irascibles ni tampoco libidinosos. Pero como tampoco presentan desarrollos intelectivos destacables, se trata más bien como de embotados, es decir, de seres humanos cuya realización se quedó a medio camino o corta en todas sus posibilidades. Parece más bien que se trata de unos bárbaros que se definen por negación: no son ni lascivos, ni feroces, ni inteligentes. Esto podría explicar que de alguna manera sean a la vez algo de todo ello. De ahí que presenten "cierta forma de gobierno", pero sin conformar propiamente organizaciones políticas; que tiendan a ser pacíficos, pero no por moderación del apetito irascible; que haya algo de ley y de patrones de conducta, pero por lo poco de desarrollo racional y la poca fuerza de los apetitos sensitivos en general. Esto explica que se les califique de pueblos como en un continuo estado de puerilidad.

Algunas conclusiones parciales:

Primera, el concepto de bárbaro que maneja Acosta implica que no es posible alcanzar la racionalidad plena por fuera del cristianismo, es decir, que sólo dentro de este credo es posible una realización adecuada y completa del ser humano en cuanto tal. De ahí que la consideración de un grupo como bárbaro también tenga que ver con las concepciones que se asumen como verdaderas a partir de la mera voluntad o creencias, y no sólo con las realizaciones sociales, políticas y culturales que implican un desarrollo de las facultades intelectivas. Dicho de otra manera, 'bárbaro' será el que no cree en lo que se debe creer, independientemente de su nivel de racionalidad. En este sentido, cualquier gentil tendrá su cuota de barbarismo, y cualquier aproximación al otro, es decir, al infiel, se efectuará bajo la mediación de lo que implica su consideración como bárbaro.

Segunda, los distintos tipos de barbarismo se definen a partir de los siguientes criterios: grado de infidelidad en cuanto idolatría, grado de racionalidad en cuan-

to tipo de sistemas de organización política y social, pero también según desarrollo de técnicas de escritura, grado de desarrollo humano entendido a partir del orden de las facultades intelectivas y sensitivas.

Por el lado de la idolatría se pueden distinguir las distintas clases de bárbaros en función de la mayor o menor intervención del demonio: desde los caribes, pasando por los moscas, hasta los chinos y japonenes, pasando por los incas y los aztecas.

Por el lado de la organización política, atiende Acosta a los subcriterios de sedentarismo o nomadismo, solidez o fragilidad de los sistemas políticos, así como al grado de tiranía que eventualmente puedan presentar.

Por el lado de la escritura, la escala se ordena comenzando por la existencia de escritura alfabética, seguida de la pictórica, hasta la de cuentas, terminando en los pueblos completamente ágrafos.

Por el lado de las facultades humanas, resultan menos bárbaros aquellos en los que las facultades intelectivas priman sobre las sensitivas (chinos y japoneses), y más, aquellos en los que los apetitos sensibles parecen determinar las pautas de conducta (caribes, indios de la Florida, moscas, etc.), pasando por niveles intermedios (incas, aztecas).

Tercera, en Acosta no es muy claro cómo se deben aplicar estos criterios en el sentido de que no aclara las eventuales interrelaciones que se dan entre ellos. Resulta factible pensar que debe haber relaciones estrechas entre el hecho de padecer una intervención fuerte del demonio, estar subordinado a las facultades apetitivas y tener que sufrir gobiernos inestables y tiránicos. Sin embargo, ya que se puede dar la situación de vivir por fuera de ámbitos sociales y sin padecer una fuerte intervención del demonio, como en el caso de los pueblos "silvestres", o de ser cristiano pero en gobiernos tiránicos, no es obvio cómo entiende Acosta la relación entre los distintos factores: ¿Se deben sumar para clasificar a cierto grupo bajo cierto tipo de barbarismo? ¿Funcionan más bien por disyunción? ¿Las características las debe presentar la mayor parte de la población? ¿Qué pasa cuando unos las presentan y otros no?

Cuarta, Acosta no menciona explícitamente las posibilidades de barbarización del cristiano. Sin embargo, se trata de algo que su clasificación debería permitir y a la vez contemplar: ¿Bajo qué condiciones un cristiano se puede considerar como bárbaro? ¿Pueblos cristianos ágrafos o que solamente han alcanzado un nivel pictórico, son también bárbaros? Cuando un conquistador se comporta como una especie de caribe, pero con mejor armamento, ¿se convierte en un bárbaro de tercer nivel dentro de la tercera clase? ¿Todo creyente que por alguna razón se puede entender como herético, apóstata o blasfemo se hace a la vez bárbaro? ¿Se hacen bárbaros todos los sismáticos del siglo XVI?

Quinta, pensando en la situación de los indios para 1570 y tratando de aplicarles las categorías de aproximación de Acosta, resulta claro que la mayor parte de

ellos tendría que ser considerada como bárbaros de tercera clase. En primer lugar, porque de por sí ya muchos pueblos lo serían, independientemente de los efectos de la intervención española:

> Viniendo ya a la tercera y última clase de bárbaros, es imposible decir el número de pueblos y regiones de este Nuevo Mundo que comprende... De ellos hay en el Nuevo Mundo innumerables manadas. DPI, 67

Además, porque si bien los incas y los aztecas podrían haber sido considerados bárbaros de segunda clase cuando aún tenían sus instituciones políticas y sociales funcionando, después de unos 50 años de intervención española difícilmente podían presentar el mismo aspecto que cuando fueron descubiertos. Eso hace pensar que habrían bajado a la tercera clase, o que cuando menos estarían en su límite.

Lo anterior invita a estudiar más en detalle la manera como entendió Acosta la condición de los indios, en concreto, a partir de este marco general de análisis centrado en el concepto de bárbaro, atendiendo especialmente a la determinación de las eventuales estrategias de evangelización.

III CONCEPCIÓN GENERAL DEL INDIO: MALICIA NATURAL; COSTUMBRES DESVIADAS; TENDENCIA A LA FEROCIDAD, A LA ESTUPIDEZ Y A UNA ACTITUD SERVIL. NECESIDAD DEL USO DE LA FUERZA Y DEL MIEDO, ASÍ COMO DEL TRABAJO Y DE GOBIERNO AJENO PARA HUMANIZARLOS Y SENTAR UNA BASE PARA LA EVANGELIZACIÓN

Ya desde el inicio del *De procuranda* advierte Acosta que no es factible ofrecer un planteamiento unificado, válido irrestrictamente y que no permita diversos puntos de vista sobre los indios. En efecto, las diferencias entre los pueblos indios, los diversos climas e historias[8], así como los continuos cambios en la situación indiana -momentos de descubrimiento, procesos de conquista, inicios de colonización, desplazamientos, etc.[9]-, explican el asunto. Por otro lado, permiten comprender según el autor por qué aparentemente sus planteamientos pueden presentar un aire de falsedad y contradicción[10]: lo que se afirma sobre la condición de los indios no se puede entender en principio como si se hablara sobre todo indio en general, sino que se debe matizar según circunstancias y diferencias específicas. Sin embargo, y a pesar de estas aclaraciones y acotaciones, creo que es posible determinar algo así como el concepto general de indio bajo el que se

8 *Cf*, DPI, 55.
9 *Cf*, DPI, 55.
10 *Cf*, DPI, 57.

estructuran los planteamientos de Acosta, por lo siguiente: primero, por lo que ya se dijo sobre su concepción del bárbaro y sus tipos, en los que de manera clara se puede ubicar a todos los indios del Nuevo Mundo. Y segundo, por la manera como enfoca en términos generales el procedimiento de la evangelización, en la que se presupone una concepción básica y determinada del indio, que si bien se puede ir corrigiendo y adaptando a las diferentes condiciones, en todo caso funciona como punto inicial de partida.

Se seguirá el siguiente orden en la exposición del asunto: se tratará de mostrar cómo de una especie de círculo vicioso que se genera entre las costumbres desviadas de los indios, así como de cierto tipo de maldad casi natural, se siguen una tendencia a la ferocidad, a la estupidez y a la primacía de una actitud servil. A su vez, esta estupidez permitiría explicar en qué sentido se puede decir que los indios sean en general irracionales. Por otro lado, el servilismo condicionado por la irracionalidad, daría cuenta de la necesidad de relacionarse con los indios a partir de la fuerza y del miedo, del hecho de tenerlos que poner a trabajar y de requerir gobierno ajeno. Conviene advertir que Acosta no presenta sus ideas según este orden, pero que al analizar las posibles relaciones que se dan entre costumbres viciosas, maldad, ferocidad, estupidez, servilismo, uso de la fuerza y de la violencia, ocio, pereza y ausencia de instituciones aceptables de organización social y política según las menciones que se encuentran en el *De procurártela,* lo propuesto puede permitir mostrar su condicionamiento recíproco, por lo menos a título de hipótesis de trabajo.

Sobre la maldad "natural" de los indios:

> En definitiva, la propia experiencia parece enseñarnos que esta infinita multitud de bárbaros indios, por exigencia de su propia perversidad, han estado apartados de la luz del Evangelio durante mil cuatrocientos años; ... DPI, 85 Esta es, pues, la pimera y principal causa por la que en estas regiones se ha de esperar tan poco fruto de tanto esfuerzo: son raza maldita, casi privada de los auxilios divinos y destinada a la perdición. DPI, 89

Lo primero indica que los indios de alguna manera son perversos por naturaleza. Se trata de una sugerencia llamativa: si los indios también son creación del dios cristiano, y si también se entienden como hechos a su imagen y semejanza, no es claro por qué pueden presentar una especie de tendencia natural al mal. Sería muy llamativo que hubiese pueblos enteros que prefirieran el mal por el mal, es decir, que fuesen maliciosos en sentido estricto. Conviene mencionar que la malicia no es meramente el deseo del mal, sino su deseo a sabiendas de que se trata del mal. En consecuencia, no se trata de la voluntad accidental del mal, bien sea por error no intencionado, o por confundir el mal con el bien, o por ligereza en la forma de juzgar, sino porque se prefiere el mal sobre el bien. La pregunta sería

cómo explicar esta posibilidad si se piensa qiie en principio todos los humanos son para Acosta, como buen cristiano, no sólo hijos de un mismo dios, sino descendientes todos de Adán. Cabrían dos posibilidades principales: suponer que de alguna forma una rama de la descendencia de Adán heredó lo peor de la naturaleza genérica de este padre originario, o que una de estas ramas padeció sistemáticamente una intervención del demonio lo suficientemente fuerte como para no poder preferir más el bien sobre el mal. Sobre este último punto ya se habló anteriormente. Sobre la primera conviene mencionar que en todo caso no se puede tomar en un sentido fuerte, es decir, como si estos indios en cualquier circunstancia prefirieran el mal sobre el bien. Entre otras razones, no sólo porque el mismo Acosta limita su afirmación, como se verá más adelante, sino porque resulta poco consistente con las intenciones evangelizadoras: no tendría ningún sentido evangelizar gentes completamente incapaces de cambiar sus pautas de conducta y volición. Como sea, para Acosta esta perversidad natural implica no sólo que hayan sido apartados del mensaje divino salvador durante mil cuatrocientos años, sino que estén destinados a la perdición. En síntesis, se trata de pueblos perversos y perdidos, lo que explica que se los califique de malditos en general, es decir, como si el mismo Dios les hubiera dado la espalda.

Según lo dicho, se podría afirmar que el hecho de ser maliciosos por naturaleza explica una tendencia al mal que se manifiesta por ejemplo en sus costumbres depravadas, en el hecho de privilegiar lo sensible sobre lo racional, etc. Sin embargo, el asunto no es tan obvio:

> ...en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y una costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias. DPI, 149

Si bien la malicia *cuasi* congénita puede explicar malas costumbres, éstas a su vez se pueden entender como refuerzo de la misma: la costumbre supone hábitos, es decir, características de comportamiento que se tienen *(habere* - hábito), que se asumen como propias y que, por lo tanto, tienden a mantenerse, reproducirse y condicionar lo que se quiere o lo que se rechaza. En este sentido, la costumbre reemplaza la voluntad, ya que se hace innecesario decidir qué se deba hacer frente a las situaciones que se vayan presentando como si fuese la primera vez: los asuntos ya están predecidos, prejuzgados, preconcebidos. Esto explica además que entre más arraigada esté una costumbre menos radio de acción tenga la voluntad: la forma de actuar habitual cobra el matiz de una segunda naturaleza, como ya lo había mencionado Aristóteles y retomado Tomás de Aquino. Además, como ya se presenta una preconcepción y prejuicio de los asuntos que se van presentando, se hace innecesario tener que volver a pensar y reflexionar sobre los mismos. En

otras palabras, la costumbre parece que también va reemplazando la razón y el entendimiento, relegándolos a un segundo plano. De cierta manera, la costumbre funciona en términos generales como una especie de instinto adquirido: a la vez que fuerza a hacer determinadas cosas, sólo permite entenderlas según sus criterios, tendiendo, tanto la fuerza como los criterios, a ser más rígidos que maleables. De esta manera, cierta tendencia maliciosa junto con la fuerza de las costumbres explicarían el tipo de condición natural de los indios: una inclinación al mal que se refuerza y retroalimenta por costumbres perversas y viciosas. Esto hace difícil establecer si el origen de la perversidad de los indios para Acosta está principalmente en sus costumbres o en su malicia: sin malas costumbres la malicia no se podría sostener, sin malicia no podría haber malas costumbres. Sin embargo, lo relevante del asunto es resaltar la importancia que se le da a las costumbres como agente de malicia, ya que esto condicionará el tipo de evangelización que se pretenda adelantar: para cambiar la voluntad y el entendimiento de los indios hay que ir sobre sus costumbres, sobre su "instintividad adquirida" y no tanto sobre sus capacidades racionales. Dicho de otra manera, hay que reeducarlos sin contar con su voluntad:

> Pero un obstáculo mayor que estos dos y más difícil para la fe nace de las mismas costumbres inveteradas de los infieles. Cierto que en todos tiene la costumbre gran fuerza, pero entre los bárbaros mucho mayor, porque donde más falta la razón, allí más profundas raíces echa la costumbre. DPI, 375
>
> A esta clase de hombres pertenece la mayor parte de los bárbaros. Apenas siguen el dictado de la razón, sino que proceden impulsados por la pasión o la costumbre. A éstos, con una severidad saludable, hay que hacerles fuerza para entrar. DPI, 487

Lo anterior permite comprender por qué a los ojos de un Acosta resulta tan grave esa mezcla de malicia natural y costumbres inveteradas: casi por naturaleza el indio preconcibe, predecide y prejuzga perversamente sobre su realidad, a la vez que reafirma y reproduce continuamente esa misma tendencia. Esto se manifiestaría en tres rasgos principales derivados: fiereza, estupidez y servilismo.

Sobre la fiereza ya se mencionaron algunas de sus propiedades cuando se habló de los bárbaros de tercera clase. Sin embargo, lo dicho se puede complementar en función del tipo de relación del europeo frente al indio que plantea Acosta teniendo presente específicamente esta característica.

La fiereza del indio despierta en el español falta de control ligada con desprecio. No es claro en Acosta por qué las costumbres y el carácter de los indios tienen por efecto "sacar de quicio" a los españoles. Sin embargo, se trata de un rasgo llamativo que marca en alguna medida las relaciones entre unos y otros: el español parece desesperarse y ponerse fuera de sí en su relación frente al indio. Probablemente la imposibilidad de comprender sus costumbres y su lengua, así como la

dificultad de ajustar su parecer al propio expliquen en parte el asunto. Como sea, la falta de control del español puede condicionar que su trato del indio quede marcado por la irracionalidad. Por otro lado, ya que la fiereza se asume con una característica principalmente negativa, ya que parece contradecir todas aquellas virtudes que expresan un ideal de humanidad, la falta de control se ve ligada a un marcado desprecio por el indio en general. Obviamente, se trata de una combinación que permite explicar que eventualmente se puedan dar una crueldad y una arbitrariedad extremas:

> Mas la índole de los bárbaros y sus costumbres salvajes nos sacan de quicio. ( ) Quien desprecia a los bárbaros prefiriendo a los griegos y a algunos indios prefiriendo a los nuestros, prácticamente no hace sino preferir los hombres racionales a los animales irracionales. DPI, 137, 139

Según lo anterior, se puede afirmar que el indio entendido como bárbaro es un tipo de ser que tiene la propiedad de sacar al hombre racional de sus cabales y que despierta gran desprecio. A lo anterior se debe añadir que las marcadas diferencias en las costumbres y en la imagen de mundo tienden a hacer imposible que el español se pueda identificar con el indio:

> Sería largo enumerar todas sus abominaciones: cómo se matan unos a otros sin formación de causa, mezclan sus borracheras y orgías con sangre, tienen muchos por el mayor de los placeres comer carne humana, otros inmolan niños inocentes a sus ídolos, celebran todas las exequias de los suyos vertiendo sangre ajena y casi todos consideran que la fuerza sólo se les ha dado para vengarse y hacer daño, al igual que las fieras salvajes, que toman por presa suya a los animales, naturalmente más débiles y de categoría inferior. ( ) Para describir con detalle cuánta y cuan extendida está la fiereza de los bárbaros por este Nuevo Mundo ( ) sería necesario un buen volumen. DPI, 263

La falta de identificación se ve ligada a concebir la fuerza como el parámetro principal para explicar las relaciones entre los indios mismos, lo que necesariamente condicionará la importancia que Acosta le da a la fuerza para hacer posible su humanización y evangelización: si se trata de seres que de por sí sólo se tratan unos con otros a la fuerza, solamente por medio de ella será viable cambiar su forma de ser.

La falta de control junto con la ausencia de identificación, el profundo desprecio y la importancia del recurso de la fuerza podrían explicar la crueldad en el trato del español frente a los indígenas:

> Jamás ha habido tanta crueldad en invasión alguna de griegos y bárbaros. ( ) ...durante la guerra que se hizo contra los incas, se acostumbraba a exponer en la plaza

> pública a las mujeres colgadas en alto, que sostenían a sus propios bebés, asimismo colgados de sus pechos taladrados, para que en el mismo suplicio las madres estranguladas se vieran obligadas a ser la horca de sus hijos. ( ) Hechos semejantes se cuentan muchos; ... DPI, 193

Lo dicho se puede complementar con la imposibilidad de establecer amistad o pactos con los indios: su irrespeto del derecho natural y de gentes impide que se puedan efectuar convenios con ellos, así como que se pueda contar con la confianza mínima que eventualmente hiciera posible relaciones de amistad. Dicho de otra manera, el indio se asume como cierto tipo de bárbaro con el que debe mediar una relación de arbitrariedad:

> ...estas gentes, acostumbradas a vivir como bestias, sin pactos y sin compasión, dan señales de tan poca humanidad por cuanto cada uno actúa tan temerariamente dejándose llevar de su capricho. Con los huéspedes y extranjeros no respetan ningún derecho de gentes, cuando ni entre ellos siquiera conocen leyes de la naturaleza. Por lo cual confiarse a la razón y libre albedrío de estos bárbaros sería tanto como pretender entablar amistad con jabalíes y cocodrilos. DPI, 309

Según lo dicho, la manera como se entiende el barbarismo del indio implica a su vez una forma de asumir las eventuales relaciones que se puedan tener frente a éste. Ya que se trata de un ser fiero, su trato debe ser el correspondiente al de una fiera. En otras palabras, el concepto de bárbaro no sólo conlleva una determinación del otro en el plano especulativo o del mero conocimiento, por llamarlo de alguna manera, sino que tiene a su vez incidencia en lo práctico, es decir, que condiciona cierto tipo de comportamiento básico frente al otro:

> Pues los bárbaros, compuestos de naturaleza como mezcla de hombre y fiera, por sus costumbres no tanto parecen hombres como mostraos humanos. De suerte que hay que entablar con ellos un trato que sea en parte humano y amable, y en parte duro y violento, mientras sea necesario, hasta que superada su nativa fiereza, comiencen poco a poco a amansarse, disciplinarse, humanizarse. DPI, 339

Obviamente, lo dicho también permite determinar los factores de comportamiento sobre los que el español mismo debe fijar su atención en el trato de los indios: ya que este tipo de bárbaro despierta falta de control, abuso de uso de la fuerza, profundo desprecio, imposibilidad de identificación, etc., entonces el español debe poner especial cuidado en moderar sus impulsos, en reforzar sus principios de amor al prójimo, en armarse de infinita paciencia,...

Volviendo sobre al asunto: en general se puede concluir en relación con el carácter fiero de los indios que estos últimos se asumen básicamente como seres por humanizar, partiendo del hecho de que se trata de seres semejantes a las fie-

ras, es decir, que se entienden como despreciables, con los que no hay fácilmente posibilidades de identificación, ni de entablar pactos ni amistad y con los que necesariamente hay que hacer uso de la fuerza:

> Lo más fundamental y básico es lo que dijo un insigne experto, especializado en temas de las Indias: primero hay que cuidar que los bárbaros aprendan a ser hombres, y después, a ser cristianos. ( ) Atraer, pues, a estos hombres salvajes y enfierecidos a géneros de vida humana, y acomodarlos al trato civil y político, éste debe ser el primer cuidado del gobernante. DPI, 539

La malicia natural del indio así como sus costumbres viciosas no sólo se manifiestan en su fiereza, sino que también tendrían expresión, como ya se mencionó, en su carácter servil y en su estupidez. Sobre las eventuales causas de la cortedad de carácter de este tipo de bárbaros ya se habló. A lo dicho se añadirán meramente, de nuevo, algunas consideraciones sobre la relación entre estupidez y forma de trato.

> Para nosotros la mayor dificultad es la excesiva estupidez e ignorancia de los bárbaros; a los Apóstoles, por el contrario, nada les estorbó tanto como aquella sabiduría hinchada y poderosa de los judíos, de los griegos y sobre todo de los romanos; ... DPI, 107

Acosta sugiere una diferencia muy interesante entre el tipo de relación que eventualmente se pudo dar entre cristianos y romanos o griegos no convertidos frente a la de los españoles e indios: efectivamente, el cristiano en tiempos anteriores a Constantino por lo general se tenía que ver como una especie de bárbaro. De hecho, no era ni propiamente griego ni romano, es decir, representaba justamente lo otro minoritario. Por otro lado, los primeros evangelizadores cristianos por lo general no fueron personas doctas. De ahí que para ese tiempo, es decir, antes del reconocimiento del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, el cristiano se tuviera que ver como alguien más bien humilde de conocimientos y de reconocimiento cultural, por llamarlo de alguna manera. Dicho en otras palabras y retomando el texto de Acosta, el cristiano de entonces se habría enfrentado a personas "altamente racionales" pero sin contar con el suficiente bagaje argumentativo y doctrinario como para poderlos tratar de convertir en el plano de la discusión entre iguales.

La situación del cristiano frente al indio se invierte: el español parece contar con un credo bastante bien articulado por toda una tradición cultural que lo ha estructurado en el plano filosófico y en el doctrinal, así como en sus relaciones frente a la sociedad en distintas intancias, el derecho, la educación, etc. Obviamente, el evangelizador difícilmente puede encontrar un interlocutor equiparable a lo que podría haber sido un romano culto del tiempo de los cesares para 1570.

Lo anterior se podría explicar no sólo por el desmoronamiento de culturas como la de los incas y de los aztecas, sino especialmente porque el español de la Conquista no ve ninguna necesidad de tratar de comprender y de hacerse a las culturas con las que se enfrenta en el sentido de respetar o de asumir parte de sus valores o formas de vida, lo que hace bastante difícil cualquier intento de comunicación sobre valores y juicios. De hecho, el cristiano del tiempo de Roma y de Grecia, cuando de por sí no lo era, se tenía que hacer romano o griego en algún sentido para poder adelantar su empresa. Y con lo anterior me refiero no sólo al hecho de tener que aprender su lengua, sino a tener que convivir con ellos y, en consecuencia, a tener que seguir algunas de sus reglas sociales mínimas. Este tipo de situación no se dio, por lo general, en el Nuevo Mundo. Si a lo anterior se añade la valoración de por sí bastante negativa de la condición natural de los indios en términos de bárbaros de entre segunda y tercera clase, más lo ya dicho en relación con su ferocidad, es posible entender que para el español el indio se asumiera, según Acosta, como un bárbaro particularmente corto de juicio y de entendimiento, independientemente de sus logros técnicos y de organización social y política. Como sea, lo anterior marca un tipo particular de relación entre unos y otros:

> Pronuncia misterios de la fe y no los entiende; es más, ni siquiera pronuncia; se le repiten una y otra vez, se le inculcan una y otra vez y apenas se le queda nada, siempre romo como un tronco, como si enseñases a cantar a un jumento. Pero adviértase con sumo cuidado que no conviene vengar las injurias de los bárbaros de la misma manera que las de los demás hombres. Pues siendo los indios de ingenio corto y pueril, deben ser tratados como niños o mujeres o, mejor, a la manera de las bestias. ( ) hay que amenazarlos con azotes para que con este castigo aprendan a temer y obedecer. DPI, 355

De la primera cita valga la pena resaltar que en ningún momento parece reconocerse que el indio ya pueda tener algo así como un marco de sistema de creencias básico que hay que tener en cuenta antes del proceso de evangelización. Más bien se lo asume como una especie de tablero al que meramente hay que borrar lo que tenía escrito, para poner nueva información y hacer que la asuma como propia. Sin pretender entrar en la forma como pudo haber entendido Acosta las facultades y disposiones para el aprendizaje, en todo caso el resultado parece ser que la animalidad del bárbaro no sólo se manifiesta como fiereza, sino a la vez como rudeza de mente, es decir, en el ser burro o jumento. Y obviamente, si se lo asume como jumento en relación con sus capacidades de aprendizaje, lo anterior tiene incidencia sobre el tipo de pedagogía: se lo debe enseñar y tratar como a las bestias.

La segunda cita complementa el punto. Acosta señala una especie de escala de posibles grados de entendimiento que comienza con el adulto masculino, que

pasa por el niño o la mujer, hasta finalmente llegar a las bestias. Y como estas últimas entienden principalmente a partir de sus facultades sensitivas, el trato se debe centrar en los azotes, es decir, en la fuerza. Si esto es así, el aprendizaje en general se entiende como una especie de doma o de adiestramiento. En otras palabras, el indio se ve como una especie de bárbaro que se debe sencillamente domar o adiestrar.

Lo dicho se complementa con el carácter servil propio del indio:

> La experiencia ha enseñado abundantemente que la naturaleza de los bárbaros es completamente servil. En la práctica, si no se les mete miedo y se les hace alguna fuerza como a los niños, no entran por la obediencia. ( ) Dice la Escritura: *Palos y represiones meten en razón ( ) Al asno, pienso, látigo y carga; al siervo, pan sujeción y tareas; trabajando en sujeción busca descanso; si le dejas manos sueltas, buscará la libertad. ( ) Yugo y brida curvan la dura cerviz; el trabajo asiduo doblega al siervo.* DPI, 143

Acosta plantea una llamativa relación entre el carácter servil del indio y el hecho de que deba ser tratado a la fuerza y por miedo para que "entre en razón". Esto sugiere dos interrogantes: ¿Por qué el indio presenta este carácter servil? ¿Qué relación puede tener con sus otras características ya mencionadas? Y segundo, ¿por qué la forma más adecuada de ajustar el parecer de un siervo consiste precisamente en el recurso de la violencia?

Sobre lo primero se puede decir que la animalidad del indio en la medida en que se manifiesta tanto en su ferocidad como en su estupidez, parece implicar su servilismo. Si se piensa que la ferocidad conlleva un predominio de los apetitos sensitivos sobre la voluntad, entonces se puede afirmar que esta última de alguna manera resulta esclava de sus pasiones, es decir, que no está en capacidad de oponerse, o de alterar, o de avalar las motivaciones sensitivas. Pero, ya que la voluntad se entiende como la capacidad apetitiva propia del ser humano, así como una de las condiciones para su obrar libre, entonces la ferocidad implicaría una disminución marcada de las posibilidades de libertad y, en consecuencia, una tendencia al servilismo, por ahora de la parte sensitiva.

Si a lo anterior se añade la falta de un desarrollo adecuado de las facultades intelectivas, entonces el punto se concreta: la voluntad como capacidad apetitiva se rige en función de los contenidos que el entendimiento le vaya aportando y decide sobre las acciones por adelantar también con base en razonamientos. De esta manera, si de por sí el entendimiento no está habilitado para captar la verdad de principios prácticos y la razón tampoco para establecer adecuadamente silogismos correspondientes, entonces la voluntad no dispone de la posibilidad de fijar objetivos generales, que expresen adecuación con leyes y reglas compartidas, etc. Como se puede ver, si la voluntad está ya de por sí sometida a los

sentidos y si tampoco dispone de la posibilidad de fijarse metas propiamente racionales, entonces se trata de un ser que en principio no resulta apto para asumirse como libre o, dicho de otra manera, que requiere de alguien que decida por él. Es decir, se trataría de un siervo por la naturaleza de la disposición de sus facultades. El miedo y la fuerza se explican entonces como recursos necesarios para poder tratar con este tipo de gente: ya que no entienden, no se puede hacer mayor uso del recurso del diálogo. Por otro lado, así entendieran, difícilmente podrían poner en práctica lo aceptado, ya que su voluntad no lo facilita. De esta forma, infundir miedo permite alterar los objetivos del apetito sensible, o si se quiere, cambiar los parámetros de estimación sensibles, lo que podría permitir que los fines determinados por este medio se ajusten a los del señor que ejerza el control. Pero, para que esto se logre, se hace necesario el recurso de la fuerza:

> Pues bien, la sabiduría celestial nos ha enseñado los dos medios principales con que puso freno a aquel pueblo (el pueblo hebreo) de dura cerviz: el trabajo y el temor; medios ambos característicos de los siervos. El trabajo ( ) para que de tal manera estuvieran entretenidos con estas cosas, que apenas les quedase tiempo para pensar en sus ídolos e invenciones. Y en cuanto al temor, ¿qué página de la ley no lo infundía? A fin de que con el terror de los castigos y con las pruebas mismas una y otra vez sufridas se aplicasen a la observancia de los mandamientos salvíficos y aprendiesen a obedecer a sus guías, deponiendo toda resistencia. ( ) En definitiva, a estas naciones bárbaras, ( ) hay que educarlas al estilo del pueblo hebreo y carnal. DPI, 145s

No deja de ser curiosa la insistencia de Acosta en el valor del trabajo como expediente eficaz de humanización del indio: por un lado se trata de un recurso que permite rehabituar las conductas cotidianas. Efectivamente, al tener que adelantar solamente determinadas labores, el indio se iría acostumbrando a comportarse así y de esta manera se podría adelantar su proceso de desbestialización, si se supone que los trabajos adelantados ya forman parte de una manera de entender y asumir la vida en sociedad por inculcar. Pero, por otro lado, el trabajo podría sacar a los indios de una especie de estado generalizado de ociosidad:

> ...si se ha de condescender con la condición y la voluntad de los bárbaros, nunca se hará obra ninguna, nunca se llevará a término nada. Entregados a la ociosidad, los indios no darán ni golpe, y ni aun en lo que para ellos necesitan se moverán a trabajar. Algunos, si no los empuja la fuerza o el miedo, nunca harán nada. DPI, 513

Según parece, el indio por sí mismo no presenta ninguna disposición voluntaria para hacer parte activa del sistema cultural y social que le "propone" el extranjero, lo que se manifiesta en un estado de completa ociosidad. Esta última se liga no solamente a una actitud pasiva y de indiferencia, sino también a un estado

bastante propicio para que la mente se aferré a sus creencias y cosmovisión. Acosta explícitamente llama la atención sobre este punto: cuando se trabaja la mente está ocupada en lo que se está haciendo, en consecuencia, no se ocupa de otras cosas. Las otras cosas se entienden como "ídolos e invenciones" y están bastante ligadas con la búsqueda de libertad. De esta manera, el trabajo se entiende como un dispositivo enajenante, en el sentido de un estado en el que se dificulta pensar en los propios asuntos, mientras que a la vez ayuda a domesticar las pasiones y a rehabituar las costumbres. Obviamente, el trabajo se asume asimismo como una manifestación de fuerza que debe estar ligada a cierta cuota de temor:

> Ésta es la brida y el yugo que aconseja el sabio; éste es el látigo y la carga. De esta manera se insta a entrar en la salvación incluso a los que no quieren. DPI, 147

Por lo dicho, se puede afirmar que el indio se asume como un ser que no debe disponer de sí mismo, ni en cuanto a la libertad de pensamiento ni en cuanto a la del uso voluntario de su tiempo. Dicho de otra manera, no resulta conveniente para el proceso de desbestialización, de humanización y de evangelización que el indio, con su talante servil, tendencia a la ferocidad y cortedad de juicio quede a merced de su propia suerte.

IV COMENTARIOS FINALES

El concepto de bárbaro que utiliza Acosta, y que complementa con su manera de caracterizar a los indios, indica que el otro se concibe no tanto como otro humano, sino más bien como otro de lo humano. Dicho de otra manera, se trata de un planteamiento en el que la definición de 'humano' supone la determinación de cierto tipo de cultura, de tal forma que diferencias culturales marcadas pueden funcionar como criterios de inhumanidad.

Lo anterior permite confirmar que la evangelización se entiende como un proceso de humanización. Y, en consecuencia, la evangelización va de la mano de una especie de pedagogía desbestializadora, por llamarla de alguna manera: primero hay que hacer hombres, antes de hacer hombres cristianos.

Esto condiciona marcadamente el trato con los indios: ya que se los concibe como bestias, hay que relacionarse con ellos de manera consecuente con esa condición. La humanización se asume, por lo tanto, como domesticación, amansamiento, doma y adiestramiento.

Por otro lado, no se puede olvidar que Acosta escribe precisamente cuando se inicia el período de la Colonia, cuando el interés por la Conquista pasa a un segundo plano, es decir, cuando ya han pasado unos 50 años de "existosa" intervención española. En otras palabras, el indio con el que tuvo que ver Acosta, el que conoció *in situ,* no fue precisamente el gran Moctezuma en medio de la próspera

ciudad de Tenochtitlan, algo así como en el caso de un Hernán Cortés. Y esto condicionó su noción de 'bárbaro': no se trató ya más y meramente del otro en el sentido de personas pertenecientes a culturas y cosmovisiones marcadamente diferentes. Ahora se resalta más bien la diferencia que resulta frente al otro que se quedó sin su propia cosmovisión, sin su orden social y político, sin la posibilidad de hacer valer sus costumbres y creencias, y que se resiste en lo posible a aceptar un orden mental y social extraño.

Finalmente, el recurso al miedo y a la violencia no se debe entender desde Acosta como algo accidental, fortuito y evitable, pensando en la relación entre españoles e indios, sino como algo esencial y connatural a ella: el miedo y la violencia a la vez que condicionan y determinan el tipo de relación, también la hacen posible. En el ejercicio de la violencia, en la dinámica del miedo, aparece y se hace posible ese otro por tratar.

5. El cierre del debate acerca de la Conquista y el inicio filosófico de la colonia en José de Acosta

Uno es el vestido que hay que ajusfar a la niñez y otro el que conviene a la juventud. DPI, 55

I Planteamiento del problema

Paralela a la discusión acerca de la legitimidad de la Conquista del Nuevo Mundo surgida en España hacia mediados del siglo XVI, se dio otra, la discusión acerca de la legitimidad de la discusión misma. De esta última se pueden resaltar dos momentos especialmente significativos: primero, la lectura en la Universidad de Salamanca en 1539 de la *Relectio de Indis* de Francisco de Vitoria, en cuyo preámbulo se justifica la conveniencia de abrir la discusión sobre el asunto y, segundo, la redacción en el Perú hacia 1576[1] del *De Procurando. Indorum Salute* de José de Acosta, texto presentado en la Primera Congregación Provincial de Lima, en el que se argumenta precisamente acerca de la importancia de dar por concluido el debate.

La Colonia no solamente se puede entender como aquello que siguió a la empresa de laConquista en términos de acontecimientos: para poder dar por concluida la Conquista se hizo necesario también poder concebirla o pensarla como algo ya finalizado. Y para que esto fuese posible, se hacía imprescindible dar por cerrado asimismo el debate acerca de la duda indiana: mientras la Conquista no prescribiera como hecho con consecuencias morales y jurídicas, se tenía que mantener como algo dado y presente, así ya hubiesen caído los principales reinos por combatir, por ejemplo, el de los aztecas y el de los incas, entre otros.

En relación con lo anterior pueden proponerse las siguientes preguntas: ¿En qué medida se puede afirmar que este cambio de actitud frente a los acontecimientos que se iban desarrollando en el Nuevo Mundo implicó a su vez un cambio de imagen o de concepción general de los mismos? ¿Hasta qué punto, con posiciones como la mencionada de José de Acosta, se indica una alteración de categorías básicas para describir y dar cuenta de lo que se asume como "real" a partir de ese momento? ¿Se podría decir que con personajes como Acosta se da inicio a una imagen de mundo, la del así llamado *orden colonial,* diferente a la de Vitoria y que corresponde con la de la Conquista? ¿Qué tipo de consecuencias se

1 **DPI,** pp. 15-19.

puede desprender de este eventual cambio de imagen de mundo pensando en los principios básicos de relación y trato entre españoles e indios?

Se seguirán los siguientes pasos en la exposición: se tratarán primero las condiciones bajo las cuales tuvo sentido la discusión acerca de la legitimidad de la Conquista según el mencionado texto de Vitoria, después se irá sobre las razones que argumenta Acosta para dar por terminada la cuestión. Finalmente, se intentará mostrar algunas consecuencias que se desprenden de lo anterior, especialmente en lo que tiene que ver con la importancia de la evangelización como uno de los pilares del orden colonial.

II Necesidad de una discusión acerca de la legitimidad de la Conquista en Francisco de Vitoria

Vitoria retoma, en lo básico, el pensamiento de Tomás de Aquino en relación con la ignorancia vencible como causa de pecado[2]: ya que el obrar voluntario viene condicionado por el entendimiento y la razón, en la medida en que no sólo determinan el fin de la acción sino su adecuación a lo que es justo o injusto, bueno o malo, conveniente o inconveniente, entonces resulta claro que una persona obra correcta o incorrectamente, no sólo en función de lo voluntario de su acción, sino también del grado de conocimiento que tenga sobre el asunto. Esto se puede afirmar porque el conocimiento se entiende principalmente como algo que se adquiere, bien sea por propio aprendizaje o por consulta con otras personas que eventualmente sepan más. De esta forma, si una persona obra mal por ignorancia y, si se trata de una ignorancia que se hubiera podido evitar con algo de diligencia, entonces se obra mal en razón de la negligencia que causó la ignorancia. Pero como la negligencia depende de un acto de la voluntad, entonces genera responsabilidad. De ahí que si una acción se puede considerar como incorrecta en razón de algún tipo de ignorancia vencible, entonces se puede asumir como pecado.

Obviamente, la Conquista se entiende como una empresa voluntaria. De ahí que si implica pecado por ignorancia acerca de su legitimidad, lo anterior no excusa de responsabilidad. En consecuencia, si no hay perfecta claridad acerca de su legitimidad, se hace razonable indagar todo lo posible acerca de su conveniencia, para de esta manera evitar las consecuencias que pueda traer en la medida en que implique pecado[3]. Además, ya que en una empresa de este tipo necesariamen-

2 *Cf.* ST, I-II, q. 76, a. 2.

3 RI, p. 6: "Es tal la necesidad de obrar en estos negocios, que si alguno los ejecutase antes de deliberar y asegurarse legítimamente de su licitud, pecaría sin duda, aunque de suyo fuesen quizá lícitos; y no le excusaría la ignorancia, puesto que bien claro está que no sería invenci ble, ya que él no puso lo que estaba de su parte para conocer su licitud o ilicitud".

te se dan muertes y se altera profundamente el orden social de los pueblos por combatir, con mayor razón se justifica lo anterior[4].

El razonamiento mencionado se aplica tanto a actos por realizar o que se están adelantando o que ya se han cumplido. En efecto, en los primeros casos el acto se puede suspender, alterar o afirmar. En el último, podría tener consecuencias en relación con el deber de restitución.

A lo dicho se debe añadir que se requiere de la indagación mencionada especialmente para casos en los que se puede hablar de duda razonable acerca de su legitimidad[5]. No se exige indagación ni sobre lo imposible ni sobre lo necesario[6], ya que de por sí cancelan la responsabilidad. Claramente, éste no es el caso de la Conquista: no se trata ni de una empresa imposible, ni de una necesaria. Además, no parece haber consenso acerca de su corrección, ya que si bien es una empresa administrada por "varones justos y buenos" lo que hace pensar que se trata de algo correcto, "sin embargo, oímos que hay tantas muertes de hombres, tantos expolios de personas inofensivas, tantos señores desposeídos de sus bienes, que puede dudarse razonablemente si esas cosas se han hecho con injuria"[7].

Por otro lado, según Vitoria corresponde a la potestad eclesiástica emitir el concepto sobre la legitimidad de la Conquista como última instancia habilitada para juzgar sobre asuntos que atañen al hombre en su relación con Dios o que caen bajo la jurisdicción de la ley divina. Dicho de otra manera, el asunto no consiste solamente en que se adquiera el conocimiento debido para realizar el acto de una manera correcta, sino que el conocimiento requerido sea avalado por la instancia pertinente:

> En materia dudosa debe consultarse con aquellos a quienes toca dictaminar sobre el caso; ( ) Si, consultados los sabios, definen que es lícita esa materia dudosa, hay que atenerse a la opinión de los mismos, y el que hiciere lo contrario no tiene excusa, aunque, por otra parte, la cosa de suyo fuere lícita. RI, 9s

Algunas conclusiones parciales:

Para Vitoria es patente la necesidad de adelantar una indagación sobre la legitimidad de la Conquista. Efectivamente, se corre el riesgo de pecar por ignorancia

4 *ibid,* p. 10

5 *Ibid,* p. 6: "Pero cuando se propone para obrar algo de lo que razonablemente se puede dudar si será bueno o malo, justo e injusto, entonces es cuando conviene consultar y deliberar..."

6 *Ibid,* p. 5: "... así como no hay lugar a la deliberación y consulta en lo imposible y en lo necesario, tampoco cabe consejo o deliberación moral en lo que cierta y notoriamente es lícito y honesto, ..."

7 *Ibid,* p. 10.

vencible, hay duda razonable sobre el asunto y la Iglesia, como la instancia pertinente que debería emitir el concepto, aún no lo ha hecho. En consecuencia, no estudiar el tema de por sí ya implicaría pecado, independientemente de su resultado.

Este resultado tiene el carácter de precepto obligatorio, es decir, no se trata de un consejo. En consecuencia, no es discutible y se debe seguir, así se considere que esté equivocado, ya que, en principio, no compete al poder civil juzgar sobre asuntos propios de la potestad eclesiástica.

El resultado no solamente juzga sobre la responsabilidad moral y jurídica de las personas que adelantan la empresa de la Conquista, sino sobre su transcurso, es decir, acerca de si se debe continuar, bajo qué condiciones generales y fines, o si se debe suspender y si hay que efectuar restituciones.

Lo anterior indica que la eventual cancelación de la discusión misma implicaría lo siguiente:

Dejaría de importar si la Conquista fue legítima o ilegítima. En consecuencia, se perdería la posibilidad de establecer responsabilidad sobre la misma, es decir, tomaría el carácter casi de un evento meramente natural. Por lo mismo, se podría asumir como un acontecimiento ajeno a la voluntad y, por lo tanto, como algo que no es propio o, como algo en lo que uno no se reconoce o con lo que uno no se tiene que identificar; algo así como si la Conquista la hubiese adelantado otro pueblo o como si la condición natural de los pueblos conquistados hubiese sido desde siempre ésa, la de conquistados. Considero que éste es un punto que merece ser especialmente resaltado: el debate acerca de la legitimidad de la Conquista, independientemente de sus resultados, obligó a los españoles a apropiarse del asunto, a identificarse con él, a hacer de la Conquista no solamente algo adelantado por ellos sino para ellos.

III Razones de Acosta para justificar la cancelación del debate

A diferencia de Vitoria, José de Acosta vivió por un tiempo en el Nuevo Mundo. Durante su estancia en el Perú se dedicó principalmente a tratar de conocer, de primera mano, la situación de ese novísimo y turbulento virreinato, con el fin de diseñar una especie de tratado y doctrina general para la evangelización de los indios. Escapa a los límites de este trabajo dar cuenta de los principios generales del *De Procuranda Indorum Salute*, en el que no sólo se presenta un planeamiento desarrollado de los distintos tipos de bárbaros, de la guerra justa y de su relación con la empresa conquistadora, sino también posiciones acerca de la manera como se debe entender el gobierno, tanto civil como eclesiástico, atendiendo al problema de la evangelización. Dentro del contexto de esta obra, plantea Acosta sus

argumentos para dar por cancelada la discusión acerca de la legitimidad de la Conquista:

Primero, se presenta un cambio de interés en los españoles del Nuevo Mundo: "... nuestros hombres han empezado a preocuparse más de colonizar las tierras anteriormente descubiertas que de explorar nuevos territorios"[8]. No es del caso acá entrar sobre el análisis de la situación de las empresas de nuevas exploraciones hacia 1570. Sin embargo, conviene recordar que los tiempos de los grandes y lucrativos descubrimientos ya habían pasado, que difícilmente se lograría encontrar una nueva ciudad de Tenochtitlán u otro Imperio Inca. Por otro lado, las empresas descubridoras adelantadas hacia el sur del Perú, hacia el Amazonas, así como hacia el norte de México, no sólo habían resultado costosas en términos de vidas y dinero, sino especialmente poco rentables pensando en sus resultados. Además, la situación interna del dominio español en virreinatos como el del Perú dejaba bastante qué desear. Por otro lado, no se puede dejar de mencionar que una era la situación de los grandes y muy pocos conquistadores que efectivamente habían logrado hacer fortunas considerables, pero otra muy distinta, la de los muchos conquistadores de rango medio y bajo, aventureros, etc., que de alguna manera no podían regresar a la "madre tierra" y que debían lograr tratar de subsistir como fuera en su nuevo mundo. Lo anterior puede explicar, así sea superficialmente, la afirmación de Acosta: efectivamente el problema principal no era ya seguir descubriendo sino tratar de sacar beneficios de lo ya conquistado.

Señalar este hecho es importante porque comienza a indicar que la discusión acerca de la Conquista deja de corresponder inmediatamente con los acontecimientos que se están dando: la realidad deja de ser ya la de la Conquista. Estrechamente ligado con lo anterior, así como el interés deja de ser el de la Conquista, el problema se vuelca sobre lo que debe ser el proceso de colonia y la manera como se debe adelantar: ¿Cómo repartir la tierra?; ¿cómo regular las encomiendas y las mitas?; etc., son los problemas que la realidad va imponiendo.

A esto hay que sumar que la administración española ha venido prohibiendo las conquistas desde hace unos años, según lo indican las Cédulas Reales de 1549, 1556 y 1568[9].

Como se puede ver, los acontecimientos del Nuevo Mundo de los que pudo haber tenido noticia un Vitoria hacia 1539 fueron otros a los que constató Acosta cuarenta años después. Asimismo se manifiesta un cambio de actitud: una es la del aspirante a descubridor de *El Dorado,* otra, la de quien debe hacer lo posible por hacerse algún tipo de futuro en tierras extrañas comenzando a ser extranjero en su país de origen.

8 DPI, p. 331.
9 DPI, p. 330, pie de pág. 170.

Segundo argumento:

... ¿es verdad que yerran gravemente los que con pretexto tal vez de amor a la justicia provocan dudas sobre la administración y derecho de nuestros reyes y cuestionan a veces con qué título y con qué derecho tienen los españoles el dominio de las Indias? ( ) Esta polémica conduce, sin duda, a que se abandone el dominio de las Indias o a que se debilite al menos su prestigio. Por poco que se ceda una vez en este asunto, difícilmente podrá contarse la destrucción futura y la ruina universal que se seguirá. ( ) Pero sí advierto, por razones de conciencia y de interés, que no conviene seguir disputando más en este asunto, sino como cosa que ya ha prescrito, el siervo de Cristo debe proceder con la mejor buena fe. DPI, 33 ls

Antes de pasar a la exposición de los errores que parece implicar la duda y discusiones ligadas a la legitimidad de la Conquista, conviene resaltar el hecho de que Acosta cuestione este dudar mismo:

Parece que no interesa el contenido de la duda, es decir, aquello que es materia de cuestionamiento. Por lo tanto, tampoco preocupa la corrección o incorrección del resultado de las indagaciones a las que lleve el dudar. El punto no es si la Conquista es o no legítima. En otras palabras, el cuestionamiento de la duda implica indiferencia sobre el resultado del dudar que se pone en cuestión. En consecuencia, se suspenden argumentativamente, a la vez, las implicaciones que se puedan desprender del resultado del dudar. De ahí que deje de interesar si hay o no hay deber de restitución, si cabe o no cabe responsabilidad en los conquistadores por la manera como se adelantó la empresa, etc. Y obviamente, Acosta es consciente del asunto que está enjuego: "Y no es que yo me ponga ahora a defender las guerras y a justificar las destrucciones, represalias, matanzas y demás disturbios de anteriores años del Perú"[10]. Sencillamente, el punto ya no es asumir una posición en pro o en contra frente a lo que sucedió. Como ya se citó "pero sí advierto, ( ) que no conviene seguir disputando más en esto...".

Por otro lado, al dudar sobre la duda misma se pone en cuestión todo el piso que hacía razonable dudar, es decir, el marco que hacía posible la duda. En consecuencia, se presupone que se cuenta con nuevas certezas: lo que hacía posible dudar sobre la legitimidad de la Conquista se invalida, ya que se cuestiona, de ahí que deje de funcionar como certeza y que se vayan formulado otras certezas. Los errores a los que refiere Acosta y que están ligados con la duda sobre la legitimidad de la Conquista permiten dar cuenta de esta alteración del marco básico de certezas.

Ante todo, menciona Acosta una razón de conveniencia: dudar sobre la Conquista es inconveniente, ya que de la duda sólo se pueden seguir consecuencias

10 DPI, p. 333.

negativas. Por lo tanto, ningún resultado que se pueda desprender de la duda es favorable. En conclusión, conviene dejar de dudar. Además, de la duda no sólo se desprenden según Acosta consecuencias negativas, sino incalculablemente negativas: "difícilmente se podrá contar la destrucción futura y la ruina universal que se seguirá".

Se debe resaltar que Acosta está argumentando principalmente en función del carácter positivo o negativo que se siga de la actividad que se está cuestionando, de tal manera que si lo cuestionado conlleva consecuencias negativas, se lo debe calificar de incorrecto y cancelar. Dicho de otra manera, no se está cotejando lo cuestionado con alguna idea de lo que sea lo justo, independientemente de sus consecuencias. Efectivamente, en esto se indica un cambio del sistema de certezas que se va sugiriendo entre un Vitoria y Acosta. Según Vitoria, la discusión sobre la legitimidad de la Conquista se debe abrir precisamente por razones de justicia y no principalmente por razones de conveniencia". Si el tema no se discute, sencillamente se genera una situación injusta y, en consecuencia, se genera pecado. No importa si eventualmente hay que restituir lo conquistado y retirarse, el punto es otro. En Acosta parece que el marco comienza a cambiar drásticamente: no interesa principalmente discutir si algo es justo o no, si las consecuencias a las que lleve la indagación resultan negativas. Lo justo se pone en función de lo conveniente: se discute la justicia de algo en la medida en que sea conveniente.

Un tercer argumento se estructura a partir de la imposibilidad práctica de adelantar restituciones, bajo el supuesto de que la Conquista resultase calificada de ilegítima:

> Y no hay que empeñarse en sutilizar más y buscar justificaciones más profundas, porque aun concediendo que se hubiese errado gravemente en la usurpación del dominio de las Indias, sin embargo, ni se puede ya restituir -pues no hay a quién hacer la restitución ni modo de efectuarla- ... DPI, 333

Éste es un planteamiento particularmente llamativo. De alguna manera, sugiere que en todas las Indias para 1570 no habría nadie a quien hacerle la restitución. Obviamente, se parte de la base de que existen bastantes indios. Luego Acosta parece estar indicando que no habría ninguno que fuese apto para recibir lo por restituir, bien sean bienes materiales o el gobierno. Y esto llama bastante la atención: ¿Por qué nadie de los indios podría ser apto ni para gobernar a los otros ni para recibir lo usurpado? No considero que el punto principal del planteamiento

11 Esta afirmación debe ser acotada: ya en Vitoria se presenta una interesante ambigüedad entre argumentos por razones de conveniencia y de justicia, como ya lo ha señalado, por ejemplo, Dreckers en *Gerechtigkeit und Recht -Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (J483-1546),* Universitatsverlag Freiburg i. Ue.-Verlag Herder Freiburg i. Br., Freiburg (CH), 1991.

consista en afirmar que para la época ya no permanecen vivos los gobernantes a quienes les fueron usurpados los reinos, sus verdaderos dueños, por llamarlos de alguna manera. Los comentarios generales de Acosta sobre los indios que conoció directamente dan luces sobre el asunto. Me permito citar algunos:

> No obstante están todavía muy lejos de la recta razón y de las prácticas propias del género humano. Se trata de una clase [de bárbaros] que está muy extendida. Comprende en primer lugar imperios, como fue el de los incas ( )... en sus costumbres, ritos y leyes se hallan tantas desviaciones monstruosas y tanta permisividad para ensañarse con los subditos que, de no mediar una fuerza y autoridad de gobierno superiores, ... DPI, 65
> Una vez más te repito, no desesperes; el etíope o el indio es irracional; es, en fin, un animal. DPI, 141
> Porque siendo los indios de ingenio corto y pueril, deben ser tratados como niños o mujeres o, mejor, a la manera de las bestias. DPI, 355 Los bárbaros son todos de talante servil. DPI, 445
> Son muchas las enfermedades y las taras de los indios, ( ) Pero entre todas ellas ninguna hay más extendida, ni más perniciosa, ni más difícil de sanar que la embriaguez. DPI, 545

Según parece, el problema de las restituciones tendría que ver con que no hay nadie propiamente digno de tomar de nuevo las riendas del gobierno: no tendría sentido devolver el poder a indios serviles, cortos de ingenio y continuamente borrachos. Escapa a los límites de este trabajo estudiar cuáles fueron las consecuencias en términos de descomposición social generadas por unos cincuenta años de invasión española en las culturas precolombinas. Pero los comentarios de Acosta indican, independientemente de las categorías que utiliza, que la condición indígena del momento era bastante lamentable, por llamarla de alguna manera. Y obviamente este hecho marca también su posición frente a la duda indiana: ya que no habría a quien restituirle lo usurpado, lo más conveniente es dar por prescrito el asunto de la legitimidad de la Conquista.

De nuevo, se sugieren diferencias considerables con planteamientos como los de Vitoria en relación con el carácter de verdaderos dueños de los indios, tanto de sus tierras y bienes como de sus gobiernos: "Los niños, antes del uso de razón, pueden ser dueños"[12]. "Tampoco la demencia impide a los bárbaros ser verdaderos dueños"[13]. "Queda, pues, firme de todo lo dicho, que los bárbaros eran, sin duda alguna, verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos"[14].

12 Rl, p. 28.
13 *Ibid*, p. 29.
14 *Ibid*, p. 30.

Como se puede ver, parece haber una relación muy interesante en Acosta entre el hecho de dar por concluida la discusión acerca de la legitimidad de la Conquista y una concepción del indio como un ser no apto para ser dueño propiamente de nada. Para Vitoria es claro que se comete injuria frente a un niño, demente o bárbaro si se le quita injustamente algún tipo de bien. En consecuencia, siempre tiene sentido hablar de restitución, independientemente del grado de racionalidad del injuriado. En Acosta, se hace posible una consideración bastante novedosa: no resulta conveniente que el indio sea dueño de nada. De nuevo parecen primar las razones de conveniencia sobre las de justicia: ¿Para qué darle poder y dominio a unos indios cortos de entendimiento, borrachos, etc.? ¿Qué se ganaría? ¿Qué consecuencias tendría esto en términos de la empresa evangelizadora?

Por otro lado, el argumento que se está estudiando presenta otra rama particularmente notable: según Acosta, fuera de que no hay a quien hacer la restitución, tampoco hay modo de hacerla. De nuevo, esta razón de imposibilidad práctica se puede entender como un argumento de conveniencia: ¿Cómo pagar a los españoles conquistadores y a su descendencia por su trabajo? Normalmente se adjudicaron encomiendas. Pero éstas implican enajenación de los bienes de los indios. Por otro lado, los españoles del siglo XVI no se caracterizaron particularmente por ser ahorradores: los bienes del Nuevo Mundo inmediatamente se evaporaron al llegar a la "madre tierra". Sólo pensar en una posibilidad seria de restitución hubiera puesto en críticos aprietos al Imperio Español.

Cuarto argumento:

> ... y sobre todo [no hay que empeñarse en sutilizar más y buscar justificaciones profundas] porque, aunque se pudiese [efectuar la restitución], de ninguna manera lo sufriría ni la evidente injuria que se haría a la fe cristiana una vez aceptada ni el peligro a que se expondría la fe. DPI, 333

Una restitución se entiende en principio como un acto de justicia: cuando ilegítimamente se han usurpado bienes o gobiernos, con el fin de restablecer la situación previa se hace necesario devolver lo que se ha tomado indebidamente. En consecuencia, se atenta contra la justicia cuando no se adelanta la restitución debida, una vez que resulta clara la ilegitimidad del acto de usurpación. Este tipo de razonamiento se puede encontrar en autores como Vitoria:

> Si tenía probabilidad [aquel que ha tomado parte en una guerra injusta] de la injusticia de la guerra, al informarse de qué parte está la justicia está obligado a restituir las cosas de que se ha apoderado y que todavía no ha consumido, esto es, tanto cuanto con ellas se ha enriquecido, ...[15].

15 Francisco de Vitoria, De los Indios o Del Derecho de Guerra de los Españoles sobre los bárbaros *(De Indis* 2), en Obras de Francisco de Vitoria, BAC, Madrid, 1960, 839.

Es más:

> Si los enemigos se niegan a restituir los bienes injustamente tomados y el perjudicado no pudiera buenamente recobrarlos de otro modo, puede tomar satisfacción donde pueda, bien sea entre los culpables o entre los inocentes[16].

Si a lo anterior se añade que para un Vitoria, así como para pensadores como Tomás de Aquino, la ley divina no cancela la ley natural[17] y, si el acto de restitución es avalado precisamente como parte de la aplicación de la ley natural, entonces resultaría claro que en principio no hay argumento válido para disculpar el no hacerlo.

Curiosamente en Acosta se argumenta que precisamente efectuar la restitución debida se podría constituir en una injuria frente a la fe. Este punto de vista sugiere que si hay un conflicto entre ley divina y ley natural, entonces debe primar la divina sobre la natural. En consecuencia, su planteamiento supone que efectivamente la ley divina sí puede cancelar la ley natural cuando se presentan conflictos de intereses entre ambas, es decir, que se puede aceptar un estado manifiesto de injusticia desde la ley natural en aras de mantener un estado de justicia desde la ley divina:

> Si bien la disciplina cristiana gravísimamente condena y prohibe forzar violentamente a los infieles a que profesen la fe, ( ), sin embargo, una vez recibida -con derecho o sin él- quiere que en manera alguna se abandone y ordena severamente reprimir y castigar a los apóstatas. DPI, 333s

Este punto de vista implica un cambio de posición muy llamativo frente a doctrinas como la de Vitoria: si la ley divina prima sobre la natural, de tal manera que eventualmente la puede cancelar, entonces no interesa violar la ley natural en aras de defender algún fin avalado por la ley divina, por ejemplo, el de evangelizar. En efecto, como la ley divina puede cancelar los efectos de la aplicación de la ley natural, entonces esta última parece perder propiamente su carácter de ley.

Según lo planteado, se comienza a sugerir que la Colonia se concibe inicialmente como un período en el que se cancelan los efectos propios a los que habría llevado una aplicación consecuente de la ley natural, en relación con el deber de restitución frente a usurpaciones ilegítimas. Pero también, como un período en el que parece que va a primar la aplicación de la ley divina sobre la natural, de tal manera que actividades como la de evangelización van a primar sobre los fines

16 *Ibid*, p. 845.

17 RI, p. 20: "Y también por el argumento de Santo Tomás: la fe no quita el derecho natural ni el humano." También en ST, II-II, q. 10. a. 10: *Ius autem divinum non tollit ius humanum, ...*

propios del gobierno civil. Obviamente, este planteamiento merecería un desarrollo más por extenso, en el que se analizara la forma general como se concibió la evangelización para Acosta. Ya que esto rebasa nuestro tema, tan sólo se pretende dejar esbozada la idea como mera hipótesis de trabajo. Quinto argumento:

> Añádase que no es competencia de los subditos discutir estas cuestiones [sobre la legitimidad de la Conquista], sino que más bien es deber suyo demostrar pleno respeto a los príncipes. ( ) Así, pues, haya sido usurpado injustamente el dominio de las Indias, o -lo que más bien hay que creer y proclamar por lo que toca al menos a la administración de los Reyes- con derecho y debidamente, de ninguna manera es conveniente hacer que abandonen los príncipes cristianos la gobernación de las Indias, que por lo demás es útilísima para su salvación eterna. DPI, 335s

En relación con la competencia de los subditos para discutir decisiones de los príncipes, la posición de Acosta resulta de nuevo bastante llamativa, si se la contrasta, por ejemplo, con la de Vitoria:

> Si al subdito le consta de la injusticia de la guerra, no puede ir a ella ni aun por mandato del príncipe. ( ) De lo cual se sigue como corolario: Cuando los subditos tengan conciencia de la injusticia de la guerra, no les [es] lícito ir a ella, sea que se equivoquen o no[18]

En este caso, Vitoria está hablando de subditos a los que les consta de manera patente la injusticia de una guerra ordenada por un príncipe y plantea la posibilidad de algo así como la objeción de conciencia, es decir, que prima lo que cada quien considere como correcto en relación con asuntos que pueden implicar su salvación o condenación eternas. Se está suponiendo que las personas responden de manera individual por sus actos y que aun cuando se sigue una orden, en todo caso hay voluntad en el hecho de querer obedecer. Por otro lado, la responsabilidad no sólo recae sobre las personas que deben en principio obedecer directamente las órdenes del príncipe, sino también sobre todos aquellos que las consienten: "no sólo son dignos de muerte los que obran mal, sino también los que conscienten a quienes lo hacen"[19]. Ahora bien, la pregunta sería cómo es posible tener conciencia de la injusticia de una guerra sin estudiar el asunto. Alguna cuota de deliberación resulta no sólo necesaria sino lícitamente debida. Desde este punto de vista, si una persona sencillamente sigue la orden de un príncipe meramente porque es príncipe y de una manera ciega, necesariamente pecaría por negligencia.

18 *De Indis 2, p.* 831.
19 *Ibid,* p. 831.

Sin embargo, el mismo Vitoria acota su posición: si se presenta duda razonable sobre una guerra, "esto es, cuando por cada parte hay razones aparentes y probables"[20], entonces se debe optar por apoyar y seguir el mandato del príncipe[21]. El caso mencionado implica que el subdito no está claro ni acerca de la legitimidad ni de la ilegitimidad de la guerra. En consecuencia, en todo caso se está suponiendo que no se cancela la posibilidad de discutir sobre el asunto, sino sencillamente el hecho de poderse abstener lícitamente de cumplir con lo ordenado.

Por otro lado, y para tratar de completar someramente la posición de Vitoria sobre el tema, conviene recordar, como ya se mencionó, que en todo caso el príncipe debe consultar con los teólogos acerca de la licitud de una guerra, de manera que el sólo hecho de no hacerlo constituye de por sí pecado.

Por lo dicho resulta claro que para un Vitoria el subdito como cristiano y como ser dotado de facultades intelectivas y voluntad, debe hacerse siempre una idea acerca de la corrección de lo que se le ordena. De ahí lo llamativo de una posición como la de Acosta, precisamente intentando argumentar la inconveniencia del debate sobre la Conquista: discutir sobre el asunto es ya de por sí un irrespeto al príncipe. En otras palabras, el subdito debe meramente obedecer a su señor o consentir en su parecer, sin que le tenga que importar la licitud o ilicitud de lo que se le ordene a él o a otros. En consecuencia, se le pide al subdito, dicho de otra manera, que sea un mero instrumento de su señor, que no razone, que meramente crea en él, que obedezca incondicionalmente. De alguna manera, que en relación con asuntos como, por ejemplo, el de la Conquista, se le exige que asuma un actitud animal, pero como la de uno obediente.

Recogiendo algunas cosas de lo dicho:

Acosta argumenta que se debe concluir el debate acerca de la legitimidad de la Conquista apoyándose en razones de distinta índole: la circunstancia histórica es otra, ya no hay conquistas oficialmente y el interés recae sobre otros asuntos; las consecuencias de mantener abierto el debate resultarían incalculablemente inconvenientes; además, la discusión no lleva a nada, ya que ni se puede restituir ni hay a quién hacerlo; por otro lado, se haría injuria a la fe en la eventualidad de que se pudiera adelantar la restitución; y, finalmente, porque es deber del subdito no enjuiciar el parecer de los príncipes.

Lo anterior implica, en pocas palabras, que la Conquista se ve fundamentalmente con otros ojos, desde otro marco. Principalmente, como un acontecimiento que se da por prescrito: se lo asume no sólo como algo que pasó, sino como algo sobre lo que no hay que volver, sobre algo que no se debe volver. Y esto conlleva

20 *Ibid*, p. 833.
21 *Ibid*, p. 836.

a mi modo de ver, principalmente, dar inicio propiamente a lo que se puede llamar "actitud colonial".

IV Principios del orden colonial y evangelización

Como afirma Acosta:

> ... no puede haber una misma medida para todas las edades. Así también al ir pasando la república indiana de tiempo en tiempo por diversas edades, por así decir, en sus instituciones, religión y procedencia de sus habitantes, no es de extrañar que los que tienen la misión de instruir empleen distintos procedimientos pastorales. Ello explica que nuestro tiempo no tenga ya en mucha estima a escritores de antes, ( ), que publicaron estudios y comentarios sobre temas indianos: se da en ellos un notable desajuste a la situación presente. DPI, 55

Acosta constata un desajuste entre la realidad que se puede vivir en el Nuevo Mundo hacia 1570 y lo que pudieron haber pensado personas como Vitoria, Bartolomé de Las Casas o Sepúlveda un par de generaciones antes. El tiempo pasó en el sentido de que las cosas se deben concebir distinto. El cuerpo se transformó y el vestido anterior no da ya con la medida: hay que hablar distinto, hay que pensar diferente. Pero Acosta no solamente se preocupa por ajustar la medida al nuevo traje, sino que al hacerlo, de por sí parece intentar determinar su crecimiento ulterior o cuando menos, la forma como se manifiesta. La pregunta sería: Si ya pasó el tiempo de la Conquista, si ya no se debe pensar como en una situación de conquista, entonces, ¿cómo se debe concebir ese nuevo tiempo?; ¿sobre qué principios fundamentar esa concepción?

En lo que sigue voy a tratar de dar respuesta a estas preguntas, limitándome a las consecuencias que se pueden desprender de lo expuesto en relación con las razones para dar por concluido el debate acerca de la legitimidad de la Conquista.

Retomando algunas ideas ya sugeridas: si se supone que el hecho de la Conquista ha prescrito desde un punto de vista jurídico y moral, entonces no hay que responder por lo actuado. Por lo tanto, no sólo se suspenden las eventuales consecuencias que el hecho hubiese podido tener, sino que se suspende, a la vez, el carácter voluntario del mismo. Conviene volver a mencionar que es propio de todo hecho voluntario el que se tenga que responder por el mismo. De acuerdo con esto, deja de tener sentido afirmar que un hecho es voluntario y a la vez que no importa considerar sus consecuencias, que es irrelevante determinar su corrección o incorrección, que es indiferente su valor. De lo anterior se desprende lo siguiente que vale la pena resaltar: si no interesa establecer el valor de lo actuado, entonces se lo puede concebir igual que un hecho natural, es decir, como si fuese algo meramente dado, así como las tempestades, o la salida del sol. Por otro lado.

ya que no interesa el carácter voluntario del mismo, lo actuado no se ve como propio, el sujeto no se ve plasmado en su obra, es decir, la obra parece que no le pertenece a su autor, le es ajena. Dicho en otras palabras, la prescripción del hecho de la Conquista implica de alguna manera su "naturalización", tanto en relación con la actitud de las personas que eventualmente hubiesen tenido que responder por ella, como en la concepción básica de los conquistados y de su situación. El español puede ver la condición de los indios resultado de la Conquista como un evento natural o como algo ajeno a ellos, como algo meramente dado y frente a lo que hay que decidir cómo actuar.

Considero que éste es uno de los principios fundamentales del orden colonial tal como se puede desprender de los planteamientos de Acosta: asumir lo actuado durante la Conquista como algo ajeno, como una situación meramente dada, insisto, como una especie de evento natural.

Obviamente, si se analiza la situación de los indios una vez adelantado el proceso de la Conquista, concebida como algo meramente dado, se explica la importancia que puede cobrar la evangelización, como uno de los pilares básicos para organizar y darle coherencia al proyecto colonial: se tiene una serie de pueblos desmembrados social, cultural y políticamente y que además están en su gran mayoría sometidos al gobierno español. De por sí ya los indios se consideraban como bárbaros que no alcanzaban el reconocimiento suficiente de humanidad como para ser tratados como seres racionales de pleno derecho antes de la caída de los grandes imperios como el azteca y el inca, aún con mayor razón, después de que sólo se encontraban los desechos y restos del desorden posterior a su conquista. En esa circunstancia, resultaba plenamente lógico pensar en la inminente necesidad de evangelizar: se tenía que imponer como una especie de deber de humanidad. Debía haber Colonia, independientemente de las razones económicas, para poder adelantar la evangelización. La Colonia se concibe desde su inicio para Acosta como una situación que se debe ordenar y que se justifica por y para la evangelización.

Sin embargo, esta idea no fue extraña a las empresas conquistadoras. Si bien, normalmente no se justificó la guerra directamente por razones de evangelización, sí cuando se presentaban obstáculos para poder transitar y comunicar el mensaje divino. A pesar de esto, la forma de asumir la evangelización cambia considerablemente al dar por cerrado el debate acerca de la Conquista: todas las limitantes que hubiese podido implicar en relación con el procedimiento de efectuarla se suspenden. Como bien anota el mismo Acosta:

> Cuando el operario evangélico se haya persuadido de estas verdades, podrá sin ofensa de nadie y sin escrúpulo meter la hoz en la dilatadísima mies y pensar en la salvación de los indios y de los que los administran... DPI, 337

Evangelizar "sin ofensa de nadie y sin escrúpulo" no era algo posible mientras la Conquista no hubiese prescrito. Por un lado, y como recuerda Vitoria, ningún infiel medianamente prudente tiene por qué cambiar sus credos meramente porque aparecen unos extranjeros a comunicar un nuevo mensaje[22]. Y no sólo porque difícilmente se pueden dar cuenta de la verdad de un mensaje que implica todo tipo de dificultades de comprensión, sino porque las conductas de los conquistadores no parecían corresponder muy bien con lo predicado[23]. De ahí que bastante imprudente sería un príncipe pagano si le hiciera caso al primer predicador que llegara con la propuesta de cambiar de buenas a primeras uno de los ejes básicos del orden social y cultural. En otras palabras, difícilmente se podrá pensar en una evangelización a la vez adelantada con métodos pacíficos y que funcionara: de alguna manera, se tenía que forzar a los indios a, por lo menos, oír el mensaje. Pero el asunto se tenía que complicar aún más ya que se presentaba una situación de guerra de por medio, en la que el predicador se veía como enemigo y porque el conquistador no podía estar plenamente seguro de la legitimidad de sus acciones. De ahí que la guerra de conquista podía parecer como una especie de mal necesario colateral a la empresa evangelizadora, como si una fuese de la mano de la otra, como si fueran las dos caras de una misma moneda. En esa situación difícilmente se podía pensar que la evangelización se adelantaba "sin ofensa de nadie". El problema era claro para Acosta:

> Dos cosas que parecían entre sí tan dispares, como son la difusión del Evangelio de la paz y la extensión de la espada en la guerra, no sé por qué nuestra época ha hallado no sólo la manera de juntarlas, sino aun de hacerlas depender necesariamente y legalmente una de otra. ( ) Así que conciliar cosas tan contrarias -como la libertad y la violencia- y hacer que la propia inteligencia halle caminos para unirlas y que la caridad diligente y activa las torne coherentes, es una empresa que supera con mucho mis fuerzas e ingenio. DPI, 247s

Por otro lado, fuera del reconocimiento del derecho del indio a negarse a aceptar el credo en una situación de conquista, ya advertía Vitoria cierto tipo de limitantes en el ejercicio de la evangelización frente a pueblos extraños no dominados: no está permitido bautizar a menores infieles sin el consentimiento de sus padres, los padres infieles tienen derecho a determinar la educación de sus hijos,

22 RI, p. 61s: "Los bárbaros no están obligados a creer en la fe de Cristo al primer anuncio que se les haga de ella, ( ) como dice Cayetano «imprudente y temerario sería quien creyera algo, sobre todo tratándose de lo que pertenece a la salvación, sin saber que lo afirma alguna persona fidedigna".

23 *Ibid*, p. 65: "Pues bien, milagros y signos no veo ningunos, ni tan religiosos ejemplos de vida, antes al contrario, llegan noticias de muchos escándalos, de crímenes horrendos y muchos actos de impiedad."

si bien los infieles tienen el deber de oír al predicador no tienen por que aceptar el credo, no se les puede forzar a hacerlo, etc. Sin embargo, si los infieles están subordinados a un príncipe cristiano, la situación es otra[24]: se les puede ordenar alterar sus costumbres, se les pueden prohibir sus ritos y prácticas religiosas, se les puede determinar la forma de educar a sus hijos, etc. En otras palabras, se puede adelantar la empresa evangelizadora "sin escrúpulos" atendiendo a los procedimientos. Como se puede ver, dar por clausurado el debate sobre la Conquista, de hecho, permitía justificar otras posibilidades de evangelización, posibilidades estas que en parte permiten definir lo que se entendió en principio por 'colonia', pensando en uno de sus fines fundamentales: cambiar radicalmente las costumbres y los marcos básicos de creencias de los pueblos sometidos, asumiendo, de hecho, el derecho para hacerlo y sin importar mayormente los medios por utilizar.

V CARACTERÍSTICAS BÁSICAS DE LA COLONIA

Como dice un viejo dicho, "el diablo está en los detalles" y, efectivamente, algunos rasgos del orden colonial parecen estar fuertemente condicionados por la manera como se dio fin a la Conquista. Por lo dicho y según Acosta, parte del final de la Conquista consistió precisamente en dar por cerrado el debate acerca de su legitimidad. Pero, justamente, por la manera como se asumen las razones para dar por concluido el asunto, se desprende una serie de consecuencias que determinan la concepción de la Colonia, por lo menos en sus inicios. Valga la pena insistir sobre las siguientes características:

- incuestionabilidad del dominio español sobre los pueblos y las tierras conquistadas;
- pérdida del derecho de propiedad de los indios sobre la tierra y sus bienes, ya que se cancela el deber de restitución;
- pérdida del derecho de autogobierno, por la misma razón;
- serio cuestionamiento de la posibilidad de mantener sus costumbres y creencias, dada la intención evangelizadora y sus amplias potestades para adelantarla, es decir, afirmación del deber de cristianizar;
- mantenimiento de una concepción del indio como un ser cuasihumano, servil, con un fuerte componente irracional y de tendencias naturales perniciosas, es decir, afirmación del deber de humanizar, de desbestializar, de domesticar;
- deber de los indios de retribuir de alguna forma al gobierno español por el hecho de ser subditos, así como sujetos de evangelización.

24 RI, p. 103 y sig.

Conviene resallar que lo mencionado son características que se imponen desde el marco de análisis propuesto por Acosta. Dicho de otra manera, si se asumen sus presupuestos resulta manifiestamente razonable pensar de esta manera y ver las cosas así. De ahí que con lo anterior se describan algunos rasgos de lo que podría ser la imagen de mundo colonial, esto es, algunos de sus principios incuestionables y que permiten dar cuenta de la manera como se pudieron haber entendido, asimilado c interpretado los eventos del momento para una persona de su tiempo, influyente, bien formada y conocedora *in situ* de los acontecimientos que se venían dando.

6. INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS (SELECCIONADAS POR ANA MARÍA MORA MÁRQUEZ*)

.La siguiente es una recopilación de parte de la bibliografía existente sobre Francisco de Vitoria, José de Acosta, Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Ésta fue obtenida principalmente de las siguientes fuentes: *Handbook of Latín American Studies, Librería del Congreso de los Estados Unidos, Biblioteca Luis Ángel Arango y Biblioteca de la Universidad de Murcia.*

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AAFH:	Academy of American Franciscan History. Washington.
AAFV:	Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. Madrid-Salamanca.
AEA:	Anuario de Estudios Americanos.
AI:	América Indígena. Órgano trimestral del Instituto Indigenista Interamericano. México.
Am. Lat.:	América Latina Revista. México.
An. Univ. Chile:	Anales de la Universidad de Chile.
Arbor:	Revista Bimensual de los Estudiantes de la Universidad Panamericana.
BAC:	Boletín de la Academia Colombiana.
BH:	Boletín Histórico.
BMHD:	Boletín del Museo de Hombre Dominicano. Santo Domingo.
Bol. Am.:	Boletín Americano.
BRAH:	Boletín de la Real Academia de la Historia. Madrid.
CAM:	Cuadernos Americanos. México D.F.
CH:	Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid.
CIVCL:	Congreso Internacional 'I diritti delPuomo e la pace... Vitoria-Las Casas'.
CJ/RF:	Razón y Fe. Revista Mensual Iberoamericana de Cultura. Padres de la Compañía de Jesús, Madrid.
cu:	Colegio de México.

Ana María Mora Márquez es filósofa de la Universidad de los Andes. Actualmente trabaja como asistente de la investigación sobre filosofía de la Conquista de América realizada por el profesor Felipe Castañeda. Ha publicado, junto con el grupo de traducción de latín de la mencionada institución, la traducción del libro *Fragmentos sobre filosofía del lenguaje* de Anselmo de Canterbury.

MI-HA:	Escuela de Esludios Hispano-Americanos. Sevilla.
1JH:	Fundación John Boullon. Caracas.
1IAIIR:	Hispanic American Hislorical Review. Duke University Press, Durhain, N.C.
1IBA:	Historiografía y Bibliografía Americanista.
Hisp. Rev.:	Hispanic Review.
I1M:	Historia Mexicana.
lis:	Hispan i a Sacra.
IA/NÜSAU':	Iberoamericana. Scandinavian Association for Research on Latin America. Stockholm.
1AI1G/AI1G:	Antropología e Historia de Guatemala. Instituto de Antropología e Historia de Guatemala.
IGFO:	Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid.
IILI:	Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Pittsburgh.
u/JJ:	Jamaica Journal. Instituto of Jamaica. Kingston.
ivSTM:	Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Madrid.
JGSWGL:	Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gescllschaft Laleinamcrikas.
LS:	Laleinamerika Studicn.
LT:	Revista La Torre. Revista General de la UPR.
MBN/B:	Boletín de la Biblioteca Nacional. UNAM. México.
Mcm. Acad.	
Mex. Hist.:	Memorias de la Academia Mexicana de la Historia. México.
MH:	Missionalia Hispánica.
MLN:	Modern Languages Notes. Comparativo Literature. Johns Hopkins University Press.
MSEP/E:	Educación. Secretaría de Educación Pública. México.
NWIG:	New West Indian Guide.
NZM:	Neue Zeitschrift für Misionswissenschaft.
OAS/AM:	America. Organization of American States.
PAIGH/H:	Revista de Historia de América. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México.
PAPS:	Proccedings, American Philosophical Society. Philadelphia.
PF/AIA:	Archivos Ibero-Americanos. Revista de Estudios Históricos. Publicada por PP. Franciscanos, Madrid.
PMNH:	Museo Nacional de Historia de Lima.
RAE:	Revista de Arqueología y Etnología. La Habana, Cuba.
RCMNSR:	Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Bogotá.
RE.I.:	Revista Iberoamericana.
REHA:	Revista de Estudios Hispano-Americanos.
REP:	Revista de Estudios Políticos. Instituto de Estudios Políticos. Madrid.
RI:	Revista de Indias.
RUC:	Revista de la Universidad de Coimbra.
SALM.:	Salmanticensis.

SG1K¡/A:	Anules tic la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
SPil/D:	Documenta. Sociedad Peruana de Historia.
TAM:	The Amerieas. Academy *oí* American I-ranciscan Hislory. Washington D.C.
UA/Rlill:	Revista de Estudios Hispánicos. Universidad de Alabama.
UASD/R:	Revista Dominicana de Arqueología y Antropología. Universidad Autónoma de Santo Domingo.
UASLP:	Universidad Autónoma de San Luis de Potosí. San Luis de Potosí.
UB/HC:	Historia y Cultura. Universidad Bolivariana. Instituto de Estudios Bolivianos, La paz.
UC/AT:	Atenea. Universidad de Concepción. Concepción. Chile.
UCP/IAP:	Ibero-Americana Pragcnsia. Universidad Carolina de Praga. Praga.
UCV/ti:	Escritura. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
UF.N:	Universidad Erlangcn-Niirnberg. Nürnberg, FRG.
UNAM/iZHN:	Estudios de Historia Novohispánica. Universidad Nacional Autónoma de México.
UNL/H:	Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos. Universidad de Nuevo León, Monterrey, México.
UNM/UMHR:	University of New México. ¿?
UPR:	Universidad de Puerto Rico. Río Piedras, PR.
UTIEH/C:	Caravclle. Cahicrs du Monde Hispanique et Luso-Brésilien. Univcrsité de Toulouse. Toulouse. France.
ZKT:	Zeitschrift für Katholische Theologic.
ZMR:	Zeitschrift für Misssion Rcligionswissenschaft.

ABELLÁN, JOSÉ LUIS. *LOS orígenes españoles del mito del "buen salvaje ": Fray Bartolomé de Las Casas y su antropología utópica.* (IGFO/RI, 145/146, julio-dic. 1976, pp. 157-179). ABRIL CASTELLÓ, VIDAL. *Vitoria-Las Casas, confrontación y proyección. Impacto en Las Casas de su enfrentamiento con Vitoria en 1550-1552.* (Civlc, Roma, 1988, pp. 155-172).

-----. *Las Casas contra Vitoria, 1550-1552: la revolución de la duodécima Réplica, causas y consecuencias.* (RI, 47:179, enero-abril 1987, pp. 83-101). ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, Caracas. Biblioteca v. 56, *Fray Bartolomé de Las Casas, Tratado de Indias, y el Doctor Sepúlveda.* Estudio preliminar de Manuel Jiménez Fernández. Caracas, 1962, 260 pp. (Fuentes para la historia colonial de Venezuela). ACEVEDO G., ALVARO. *Bartolomé de Las Casas y las ideas pedagógicas en la evangelización de América.* (Análisis, 25:48, Bogotá, julio-diciembre 1988, pp. 279-285).

ACEVEDO, ÓSCAR. *Fray Bartolomé de Las Casas en la interpretación de Carlos Pereyra.* (EEHA/AEA, 31, 1974, pp. 1-32). *Actualidad de Bartolomé de Las Casas,* Fomento Cultural Banamex, México, D. F., El Fomento, 1975.

Actualidad de Bartolomé de Las Casas, México, Fomento Cultural Banamex, 1975, 72 pp.
ADORNO, ROLENA. *Censorship and its Evasión: Jerónimo Román and Bartolomé de Las Casas.* (Hispania/Teachers, 3:28, 1993, pp. 812-827).
-----. *Discourses on Colonialism: Bernal Díaz, Las Casas, and the Twentieth-Century Reader.* (MLN/Baltimore, 103:2, marzo 1988, pp. 239-258).
-----. *Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos.* (REHA/Río Piedras, 19, 1992, pp. 47-66).
-----. *The Discursive Encounter of Spain and America: The Authority of Eyewitness Testimony in the Writing ofHistory.* (William Mary Q., 49, 1992, pp. 210-228).
-----. *The Intellectual Life of Bartolomé de Las Casas,* Nueva Orleáns, Gradúate School of Tulane Univ., 1991, 24 pp.
-----. *The Politics of Publication: Bartolomé de Las Casas 's The Devastation of the Indies.* (NWIG, 67:3-4, 1993, pp. 285-292).
-----. *Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Wamán Puma.* (IILI/Re. I., 120-121, julio-dic. 1982, pp. 673-679).
-----. *El arte de la persuasión: el Padre de Las Casas y Fray Luis de Granada en la obra de Wamán Puma de Ayala.* (UCV/E, 4:8, julio-dic. 1979, pp. 167-189).
-----. *The Warrior and the War Community: Construction ofthe Civil Order in Mexican Conquest History.* (Dispositio/Ann Arbor, 14:36-38, 1989, pp. 225-246).
AGUIRRE Y LECUBE, JOSÉ ANTONIO DE, *Cinco conferencias pronunciadas en un viaje por América,* Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1944.
AGUIRRE, ANTONIO G., 1910-1982. *Francisco Marroquín y Bartolomé de Las Casas: heraldos de Cristo en Guatemala, 3 junio, 1530 a 18 abril, 1563,* Guatemala, Guatemala, Papelera Fuentes, 1983.
ALBA, PEDRO DE [from oíd catalog]. *Fray Bartolomé de Las Casas,* México, Editorial Nayarit, S. A., 1924.
ALCINA FRANCH, JOSÉ. *Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Historia 16, Ediciones Quorum, 1986.
ALONSO GETINO, L. G. *De Vitoria a Godoy. La edad de oro de San Esteban de Salamanca,* (Ciencia Tomista, 8, 1913-14, pp. 201-217).
-----. *Diversidad de criterio en la colonización española: el P. Francisco de Vitoria y Carlos V.* (Ciencia Tomista, 57, 1938, pp. 440-455).
-----. *La patria del P. maestro Fray Francisco de Vitoria.* (AAFV, 1, 1927-28, pp. 375-377).
-----. *Vitoria y Vives: sus relaciones personales y doctrinales.* (AAFV, 2, 1929-30, pp. 276-308).
ALTEZ, ROGELIO. *Las Casas de la conquista: inglobación, anexión, expropiación de territorios y su legitimación en las estrategias de conquista española; breve estudio a través de la capitulación de Bartolomé de Las Casas, 1520.* (Montalbán/Caracas, 28, 1995, pp. 91-118).
ÁLVAREZ LÓPEZ, ENRIQUE. *El saber de la naturaleza en el Padre Las Casas.* (BRAH, 132:2, abril-junio 1953, pp. 201-222).
ANADÓN, JOSÉ. *El Padre Acosta y la personalidad histórica del Hermano Lorenzo.* (CAM, 12:6, nov.-dic. 1988, pp. 12-38).

ANDERS, FERDINAND. *Die Historia del Mondo Nuovo des Girolamo Benzoni und Ihr Weiterwirken bis heute.* (UEN/LS, 7, 1980, pp. 43-50).

ANDERSON-lMBERT, ENRIQUE. *Estudios sobre escritores de América.* B. A., Raigal (Biblioteca Juan María Gutiérrez), 1954, 222 pp.

ANDRÉS MARCOS, TEODORO [from oíd catalog]. *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates Alter,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.

. *Vitoria y Carlos V en la soberanía hispanoamericana,* Salamanca, Imprenta Comercial Salmantina, 1937.

Apología, de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda. Traducción castellana de los textos originales latinos. Introducción, notas e índices por Ángel Losada. Madrid: Editora Nacional, 1975, 413, 43 pp. 253 leaves. English translation of Las Casas' Apología, drawn from Latin text in Bibliothéque Nationale, París, published by Stafford Poole, C. M. in 1974.

AQUIRRE Y LECUBE, JOSÉ AMONIO DE, 1904. *Cinco conferencias pronunciadas en un viaje por América,* Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, s.r.l., 1944.

ARAÚJO, ORESTES. *Las doctrinas internacionalistas de Fray Francisco de Vitoria,* Montevideo, 1948.

ARIAS, SANTA. *Retórica, historia y polémica: Bartolomé de Las Casas y la tradición intelectual renacentista,* Lanham [Md.], University Press of America, 2001.

ARIAS, SANTA. *Empowerment through the Writing ofHistory: Bartolomé de Las Casas' Representation ofthe Other(s).* (Early Images of the Americas: Transfer and Invention. Edited by Jerry Williams and Robert Lewis). Tucson, Univ. of Arizona Press, 1993, pp. 163-179.

ARIZA S-, ALBERTO E. *Notas y textos: acotaciones sobre Fray Bartolomé de Las Casas,* (ISTM/MH, 34:100/102, 1977, pp. 333-334).

------. *Fray Bartolomé de Las Casas y el Nuevo Reino de Granada: V centenario del nacimiento del Protector de los americanos, 1474-24 de agosto-1974,* Bogotá, Editorial Kelly, 1974.

ARROM, JOSÉ JUAN. *Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio.* (De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Vol. 1, Imágenes Interétnicas. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1992, pp. 63-85).

------. *Arcabuco, cabuya y otros indoamericanismos en un relato del Padre José de Acosta.* (bmhd, 8:12, enero 1979, pp. 277-292).

ASSADOURIAN, CARLOS SEMPAT. *Fray Bartolomé de Las Casas, obispo: la naturaleza miserable de las naciones indianas y el derecho de la Iglesia; un escrito de 1545.* (HM, 40:3, enero-marzo 1991, pp. 387-451).

AVALLE-ARCE, JUAN BAUTISTA. *Las hipérboles del padre Las Casas,* (UASLP, 2:1, enero-marzo 1960, pp. 33-55).

BACIERO, C: *Adecuación de la utopía vitoriana,* en *Utopía y realidad indiana,* Salamanca, pp. 103-135.

------. *Libertad natural y esclavitud natural en la Escuela de Salamanca.* (Studium, 25, 1988, pp. 311-323).

BALLESTEROS GAIBROIS, MANUEL. *En el centenario del P. de Las Casas,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

BAPTISTE, VÍCTOR N. *Bartolomé de Las Casas and Thornas More's Utopia: Connections and Simüarities; a Translation and Study.* Culver City, CA, Labyrinthos, 1990. 84 pp.

BARCIA TRELLES, C. *Las Relecciones de Vitoria.* (AAFV 1, 1927-28, pp. 187-196).

-------. Vitoria en 1946. (AAFV 7, 1946-47, pp. 7-42).

-------. 1888. *Francisco de Vitoria, fundador del derecho internacional moderno,* Valladolid, Talleres tipográficos "Cuesta", 1928.

BARNADAS, JOSEP M. *Una contribución a la historia del lascasismo.* (UB/HC, 2, 1974, pp. 35-62).

BARREDA, JESÚS ÁNGEL. *Ideología y pastoral misionera en Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Instituto Pontificio de Teología, 1981.

BARRIENTOS GARCÍA, J. *Cauces de influencia en Europa (de la Escuela de Salamanca),* en *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, La ética en la Conquista de América,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas *(Corpus Hispanorum de Pace* 25, Madrid, 1984, pp. 457-495).

------. *Fray Luis de León y la Escuela de Salamanca,* Madrid, Escurialenses, 1996.

-------. *Homenajes a Francisco de Vitoria.* (Diálogo Filosófico 1, 1985, pp. 106-107.)

------. *La Escuela de Salamanca, desarrollo y caracteres.* (La Ciudad de Dios, 208, 1995, pp. 727-765).

BARRIS MUÑOZ, RAFAEL. *Notas crítico-biográficas de Francisco de Vitoria, restaurador de la cultura española en el siglo XVI y padre del derecho internacional,* Sevilla, Talleres Tipográficos Hohenleiter, 1928.

Bartolomé de Las Casas (1474-1974) e historia de la Iglesia en América Latina: II Encuentro Latinoamericano de Cehila, en Chiapas (1974) I Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1976.

Bartolomé de Las Casas ante la historiografía mexicana, México, Secretaría de Educación Pública, 1974.

BARTRA, ENRIQUE T. *LOS autores del catecismo del Tercer Concilio Límense,* (MP?, 470, 1967, pp. 359-370).

BATAILLON, MARCEL. *Estudios sobre Bartolomé de Las Casas,* Barcelona, Ediciones Península, 1976.

BATISTA GARCÍA, FRANCISCO A. *Fue ordenado en la Vega Bartolomé de Las Casas?,* Santo Domingo, Fundación García-Arévalo, 1974.

BAUMSTARK, REINHOLD, 1831-1900 [from oíd catalogj. *Bartolomaus de Las Casas, Bischofvon Chiapas,* Freiburg im Breisgau, St. Louis, Mo., Herder, 1879.

BAYLE, CONSTANTINO. *Valor histórico de la Destrucción de las Indias.* (Razón y Fe, año 52, 147:4 (663), abril 1953, pp. 379-391).

BEATO SALA, I. *Examen de los títulos 2, 3 y 4 de la Relectio prior de Indis.* (AAFV 1, 1927-28, pp. 305-327).

BECERRA DF. LEÓN, BERTA. *Bibliografía del padre Bartolomé de Las Casas,* La Habana, Sociedad Económica de Amigos del País, 1949.

BECKJORD, SARAH J. *'Con sal y ají y tomates': las redes textuales de Bernal Díaz en el caso de Chalala.* (Re. I., 61:170-171, cncro-junio 1995, pp. 147-160).

BEJARANO DÍAZ, HORACIO. *LOS cronistas de Indias: Bartolomé de Las Casas, Francisco Gome:, de Gomara, José de Acosta.* (BAC, 24:104, Bogotá, agosto-septiembre 1974 pp. 344-349). BELDA PLANS, J. *Teología y humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo xvi,* Actas del III Simposio de Teología Histórica, Facultad de Teología San Vicente de Ferrer Valencia, 1984, pp. 169-174. BELL, AUBREY FUZ GERALD, 1882-1950. *Juan Ginés de Sepúlveda,* Londres, Oxford University Press, H. Milford, 1925. BELTRÁN DE HEREDIA, V. *¿En qué año nació Francisco de Vitoria? Un documento revolucionario.* (Ciencia Tomista, 64, 1943, pp. 46-64).

------. *Colección de dictámenes inéditos del Maestro fray Francisco de Vitoria.* (Ciencia Tomista, 43, 1931, pp. 27-50, 169-180).

------. *Cronología de las lecturas y de las Relecciones del Maestro Vitoria.* (Ciencia Tomista, 36, 1927, pp. 329-373).

------. *En torno a la patria del maestro Francisco de Vitoria.* (Ciencia Tomista, 79, 1952, pp. 469-480).

------. *Final de la discusión acerca de la patria del maestro Francisco de Vitoria: la prueba documental que faltaba.* (Ciencia Tomista, 80, 1953, pp. 275-289).

-----. *Ideas del maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones "De Indis " acerca de la colonización de América, según documentos inéditos.* (Ciencia Tomista 41, 1930, pp. 145-165).

------. *Las Relecciones y Lecturas de Francisco de Vitoria en su discípulo Martín de Ledesma.* (Ciencia Tomista, 49, 1934, pp. 5-29).

------. *Orientación humanística de la teología vituriana.* (Ciencia Tomista, 72, 1947, pp. 7-27).

------. *La doctrina de Francisco de Vitoria sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y fuentes de la misma.* (Ciencia Tomista, 56, 1937, pp. 22-39).

------. *Los manuscritos del maestro Fray Francisco de Vitoria.* (Ciencia Tomista, 35, 1927, pp. 303-328). BENEYTO PÉREZ, JUAN [from oíd catalog]. *Ginés de Sepúlveda, humanista y soldado,* Madrid, Editora Nacional, 1944.

BENÍTEZ, FERNANDO. *1912-1992: ¿Qué celebramos, qué lamentamos?,* Santo Domingo, República Dominicana, Taller, 1992. BENÍTEZ-ROJO, ANTONIO. *Bartolomé de Las Casas: entre el infierno y la ficción.* (MLN/ Baltimore, 103:2, marzo 1988, pp. 259-288). BEUCHOT, MAURICIO. *Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

-------. La querella de la Conquista: una polémica del siglo xvi, México, 1992.

-------. *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de Las Casas.* Proemio de Silvio Zavala, Barcelona, Anthropos, 1994, 174 pp.

------. *La defensa del indígena por Bartolomé de Las Casas en su Historia de las Indias.* (Mem. Acad. Mex. Hist., 34, 1991, pp. 83-93). BlANCHI AGUIRRE, CLAUDIO. *Fray Bartolomé de Las Casas o de la ciencia: el hombre y la liberación americana.* (NOSALF/IA, 8/9:2[l/2] 1980, pp. 102-122).

BIEDERLAK, J. *Das Verhaltnis von Kirche und Staat bei Franz von Vitoria.* (ZKT, 51, 1927, pp. 548-565).

BIERMANN, BENNO M., 1884. *Las Casas und seine Sendung; das Evangelium und die Rechte des Menschen,* Mainz, Matthias-Grünewald-Verlaü, 1968.

BIERMANN, BENNO. *Fray Bartolomé de Las Casas und die Gründung der Mission in der Verapaz [Guatemala].* (NZM, Jahrgang 16, 1960, pp. 110-123; 161-177).

BLAZQUEZ, ADRIÁN. *El Padre Las Casas: ¿ Una primera toma de conciencia de la identidad americana?* (In Unité et diversité de l'Amérique latine. Bordeaux, France: Univ. de Bordeaux III, 1982, t. 1, pp. 259-273).

BLAZQUEZ, N. *La pena de muerte según Francisco de Vitoria,* Civlc, Roma, 1988, pp. 205-226.

BÓHM, A. H. *Het recht van kolonisatie: Francisco de Vitoria's lessen over het recht tot koloniseeren in verband met de Spaansche kolonisatie, het optreden der Pausen en het internationale recht,* Utrecht, A. Oosthoek, 1936.

BORELLO, RODOLFO A. *Los diarios de Colón y el padre de Las Casas.* (CH, 512, Madrid, febrero, 1993, pp. 7-22).

BORGES MORAN, PEDRO. *Quién era Bartolomé de Las Casas.* Madrid: Ediciones Rialp, 1990. 309 pp. (Libros de historia).

BOROBIO GARCÍA, D. *LOS teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América.* (Salmanticensis 33, 1986, pp. 179-206).

-------. *Teólogos salmantinos e iniciación en la evangelización de América durante el siglo XVI,* en *Salamanca en el descubrimiento de América,* vol. 3, pp. 7-163.

BRETT, STEPHEN FRANCIS. *Relección de los Indios recientemente hallados.* (AAFV 1, 1927-28, pp. 143-168).

-------. *The Justification ofSlavery: A Comparative Study ofThe Use ofthe Concepts of "Ius" and "Dominium" by Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria and Domingo de Soto in Relationship to Slavery,* Charleston University, Canadá, 1987.

-------. *Slavery and the Catholic Tradition: Rights in the Balance.* Nueva York: P. Lang, 1994, 237 pp. (American University Studies. Series V, Philosophy).

BRICE, ÁNGEL FRANCISCO. *Simón Bolívar y Fray Bartolomé de Las Casas ante sus críticos.* (FJB/BH, 19, enero 1969, pp. 5-88).

BRION, MARCEL [from oíd catalog]. *Bartolomé de Las Casas, padre de los indios,* Buenos Aires, Editorial Futuro, 1945.

BRUFAU PRATS, J. *La doctrina iusnaturalista de la Escuela de Salamanca y su proyección en el Nuevo Mundo,* en *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo.* (San Esteban, 1989, pp. 171-176).

-------. *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo,* San Esteban, Salamanca, 1989.

. *La noción analógica del dominium en Santo Tomás, Francisco de Vitoria y Do mingo de Soto.* (Salm., 4, 1957, pp. 96-136).

BURGALETA, CLAUDIO M. *José de Acosta, S. J., 1540-1600: His Life an thought,* Chicago, 111: Jesuit Way, 1999.

BURRUS, ERNEST J. *Las Casas y de La Veracruz: su defensa de los indios americanos comparada.* (UNAM/EHN, 2, 1968, pp. 9-24).

CAMORLINGA ALCARAZ, JOSÉ MARÍA. *El choque de dos culturas: dos religiones.* México, Plaza y Valdés Editores, 1993. 116 p.

CANCELA FEMENÍAS, PEDRO. *Algo más sobre la encomienda del Padre Las Casas,* (RAE, 2ª época, 7:15-16, enero-dic. 1952, pp. 247-249).

CANTU, FRANCESCA. *Italia: documentos lascasianos.* (EEHA/HBA, 19:20, 1975-1976, pp. 127-155).

CARBIA, RÓMULO D., 1885. *La nueva historia del descubrimiento de América; fundamentos de la tesis según la cual estaría comprobada la falsedad de la versión tradicional acerca del extraordinario suceso,* Buenos Aires, "Coni", 1936.

CARBIO, RÓMULO D. *Historia de la leyenda negra latinoamericana,* Orientación Española, Buenos Aires, 1943.

CARRASCO GALLEGO, EDUARDO. *La didáctica del derecho en Francisco de Vitoria,* Valladolid, Univ. de Valladolid, 1949.

CARREÑO, ANTONIO. *Una guerra sine dolo et fraude: el Padre Las Casas y la lucha por la dignidad del indio en el siglo xvi.* (CAM, 193:2, marzo-abril 1974, pp. 119-139).

CARRO, VENANCIO DIEGO DE. *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América,* Salamanca, 1951.

. *Bartolomé de Las Casas y las controversias teológico-jurídicas de Indias.* Ma drid, Maestre, 1953, 44 pp.

. 1894-, *La "communitas orbis" y las rutas del derecho internacional según Fran cisco de Vitoria,* Santander, Padres Dominicos de las Caldas de Besaya, 1963.

-------. *Los postulados teológico-jurídicos de Bartolomé de Las Casas: sus aciertos, sus olvidos y sus fallos, ante los maestros Francisco de Vitoria y Domingo de Soto.* (EEHA/AEA, 23, 1966, pp. 109-246).

------. *España en América, sin leyendas.* Madrid, Librería OPE, 1963, 259 pp.

CASAS, BARTOLOMÉ DE LAS. *Indian Freedom: The Cause of Bartolomé de Las Casas, 1484-1566; a reader.* Translations and notes by Francis Patrick Sullivan. Kansas City, Mo., Sheed & Ward, 1995. 371 pp.

CASTAÑEDA, FELIPE. Comprensión del indio americano en Francisco de Vitoria. *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones Interdisciplinarias,* Castañeda, Felipe y Vollet, Matthias, ed., Ediciones Uniandes, 2001.

-------. La cruz y la espada en *Historia Crítica,* No. 22, julio-diciembre 2001, pp. 27-50.

CASTILLA URBANO, FRANCISCO. *Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573),* Madrid, Ediciones Del Orto, 2000.

-------. *Juan Ginés de Sepúlveda: en torno a una idea de civilización.* (Rl, 52:195-196, mayo-dic. 1992, pp. 329-348).

. *El pensamiento de Francisco de Vitoria: filosofía política e indio americano.* Bar celona, Anthropos, Editorial del Hombre; Iztapalapa, México, Univ. Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 1992. 378 pp. 20 cm. (Pensamiento crítico/pen samiento utópico) (69) (Filosofía política).

CASTILLO MATTASOGLIO, CARLOS. *Libres para creer: la conversión según Bartolomé de Las Casas en la historia de las Indias,* Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.

CASTREJÓN DÍEZ, JAIME. *Taxco en la historia /* Jaime Castrejón Diez. *El determinismo cultural ibérico ante el momento histórico de Bartolomé de Las Casas/* Jorge Paniagua Herrera, México, D. F., ANHG, 1969.

CASTRO SILVA, JOSÉ VICENTE. *América y Francisco de Vitoria.* (RCMNSR, 436, marzo 1955, pp. 22-32).

------ . *El sentido de la filosofía jurídica en Francisco de Vitoria.* (RCMNSR, 408-409-410-411, junio-julio-agosto-septiembre 1947, pp. 159-169).

CASTRO Y CASTRO, MANUEL. *Adriano de Utrecht, y el gobierno de las Indias: 1515-1522.* (PF/AIA, 29:116, oct.-dic. 1969, pp. 345-380).

CASTRO Y ROSSI, ADOLFO DE. 1823-1898 [from oíd catalog] ed. *Obras escogidas de filósofos con un discurso preliminar del excelentísimo e ilustrísimo Señor Don Adolfo de Castro*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1873.

CASTRO, AMÉRICO. *Fray Bartolomé de Las Casas o Casuas.* (In Mélanges á la mémoire de Jean Sarrailh. París, Centre de Recherches de l'Institut d'Études Hispaniques, 1966, pp. 211-243).

CAVAZOS GARZA, ISRAEL. *El licenciado Francisco de Barbadillo Vitoria, pacificador y fundador de pueblos.* (UNL/H, 4, 1963, pp. 375-390).

CEBALLOS GARCÍA, GABRIEL. *Actualidad y tragedia de Francisco de Vitoria.* (Universidad de Antioquia, 78-79, Medellín, junio-agosto 1946).

CEREZO, P. *El pensamiento americano de un discípulo de Vitoria: Alonso de Vera Cruz,* (Congreso Internacional Vitoria-Las Casas, Roma, 1988, pp. 255-272).

CHÍNESE, JOSYANE. *Anónimo de Yucay: 1571.* (PMNH/HC, 4, 1970, pp. 97-152).

ClORANESCU, ALEJANDRO. *La Historia de las Indias y la prohibición de editarla.* (EEHA/AEA, 23, 1966, pp. 363-376).

------ . *Primera biografía de Cristóbal Colón y Bartolomé de Las Casas.* Santa Cruz de
Tenerife, Spain, Aula de Cultura de Tenerife, 1960, 252 pp.

CÓCCARO, PEDRO J. *El origen hispánico del americanismo,* San Nicolás, Peía, de Buenos Aires, República Argentina, Impr. Rapigraf, 1991.

COCKCROFT, JAMES D. *Prescott and his Sources: A Critical Appraisal.* (HAHR, 48:1, feb. 1968, pp. 59-74).

COLÓN, CRISTÓBAL. *Descubrimiento del continente americano: relación del tercer viaje.* Edición facsímil de la carta enviada a los reyes, según el texto manuscrito por el P. Bartolomé de Las Casas. Edición y comentario preliminar por Carlos Sanz. Madrid, Gráficas Yagües, 1962. 1 v. (Biblioteca Americana Vetustíssima).

COMAS, JUAN. *Fray Bartolomé, la esclavitud y el racismo.* (CAM, 205:2, marzo-abril 1976, pp. 145-152).

------ . *Las Casas, Menéndez Pidalyel indigenismo.* (Ill/Al, 28:2, abril 1968, pp. 437-460).

------ . *Los detractores del protector universal de indios y la realidad histórica.* (HS, 5, primavera 1966, pp. 20-39).

Congreso Internacional de Americanistas, XXXVI, Sevilla, 1964. Actas y memorias, v. 4. Sevilla, Spain, Editorial Católica Española, 1966, 716 pp.

Congreso Internacional sobre el V Centenario del Nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda, Pozoblanco, Spain, 1991. Actas. Organizado y patrocinado por el Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco. Pozoblanco, Spain: Excmo. Ayuntamiento de Pozo-

blanco; Córdoba, Spain: Excma. Diputación Provincial de Córdoba, Área de Cultura, 1993, 339 p.

Congreso Teológico Internacional, Lima, 1992. *Las Casas entre dos mundos.* Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas; CEP, 1993. 433 pp.

CÓRDOVA TORAL, DANIEL. *Clásicos españoles del derecho internacional,* Cuenca, Ecuador, Tip. de la Universidad, 1937.

CORTIJO OCAÑA, ANTONIO. *Creación de una voz de autoridad en Bartolomé de Las Casas: estudio del "Prólogo" de la Historia de las Indias.* (Re. I., 61:170-171, enero-junio 1995, pp. 220-229).

CRAWFORD, LESLIE. *Las Casas, hombre de los siglos: contemporaneidad de sus ideas antropológicas: la verosimilitud de la denuncia y su incidencia en la legislación para sociedades en proceso de aculturación.* Washington, Secretaría General, Organización de los Estados Americanos, 1978. 205 pp.

Crónicas escogidas / Oviedo, Las Casas', prólogo y notas de Jorge Tenas Reyes, Santo Domingo, Ediciones de la Fundación Corripio, 1988.

DAHMS, BERND. *Bartolomé de Las Casas (1484-1566): Indio-Politik im 16. Jahrhundert und ihre Rezeption in lateinamerikanischer Literatur,* Tübingen, Francke, 1993.

DELGADO, MARIANO. *Gottes Weisheit und Güte ais theologischer Verstehens-und Handlungshorizont.* (ZMR, 76:4, 1992, pp. 285-300).

DEMPF, ALOIS, 1891. *Christliche Staatsphilosophie in Spanien,* Salzburg, A. Pustet, 1937.

DES ANTES GUANTER, JOSÉ MARÍA, 1924. *Francisco de Vitoria, precursor del derecho de la información,* Madrid, Fundación de la Comunicación Social, 1999.

Descubrimiento y conquista: Genocidio?, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

DEVESA BROWN, ROSAURA. *Bartolomé de Las Casas: el derecho a la libertad,* Xalapa, *Ver:* Comisión Estatal Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

DÍAZ ARAÚJO, ENRIQUE. *Las Casas, visto de costado: crítica bibliográfica sobre la leyenda negra,* Salamanca, Madrid, Fundación Francisco Elias de Tejada y Erasmo Percopo, 1995.

DÍAZ DE ARCE, ÓMAR. *Significación histórica del Padre Las Casas.* (CAM, 162:1, enero-feb. 1969, pp. 159-171).

DÍAZ LÓPEZ, LAURENTINO. *Bartolomé de Las Casas.* (Revista La Antigua, 23, Panamá, 1984, pp. 164-173).

Dos traducciones castellanas atribuidas a Juan Ginés de Sepúlveda: el diálogo de Luciano llamado Palinuro y La homelía XXX de S. Juan Chrisóstomo: que ninguno puede resgebir daño sino de símesmo I introducción, edición de los textos castellanos y de los originales latinos de Julián Solana Pujalte, Córdoba, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 1999.

DURAN LUZIO, JUAN. *Bartolomé de Las Casas ante la conquista de América: las voces del historiador.* Heredia, Costa Rica, EUNA, 1992. 349 pp. (Col. Guayabo).

DUTTO, LOUIS ANTHONY, 1850. *The Life of Bartolomé de Las Casas and the First Leaves of American Ecclesiastical History,* St. Louis, Mo., B. Herder, 1902.

EGGENSPERGER, THOMAS, 1963. *Bartolomé de Las Casas: Dominikaner, Bischot, Verteidiger der Indios,* mit einem Nachwort von Gustavo Gutiérrez, Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1991.

ElCKHOFF, GEORG. *La historia como arte de la memoria: Acosta vuelve de América,* México, D. F., Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1996.

El Asiento de la encomienda del padre Las Casas. La Habana, 1952.

----- . La Habana, Lex, 1952, 18 pp.

*El pensamiento lascasiano en la conciencia de América y Europa I*P. González Casanova H. (coordinador); A. G. Ruiz Bonifaz (y otros), Chiapas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas, 1994.

El valor testimonial de cuatro cronistas americanos, Funes, Rui Díaz, Las Casas y Acosta; La Plata. Universidad nacional. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación [from oíd catalog], Buenos Aires, "Coni", 1929.

En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica; Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986, 234 pp.

Encuentro Latinoamericano de Cehila. *Bartolomé de Las Casas e historia de la Iglesia en América Latina,* Editorial Novaterra, Barcelona, 1976.

Entire Issue Devoted to Las Casas Consists of Eight Essays in French, Spanish, and Italian which Examine Topics such as: First Decade of Las Casas' Life in the New World; Philosophical Implications ofHis Thought; Unknown Episode in His Career; and Recent Publications on the Great Debate. Ibero-Amerikanisches Archiv. Ibero-Amerikanische Institut. Neue Folge, Jahrgang 3, Heft 2, 1977. Berlin, FRG.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS. *Fray Bartolomé de Las Casas: una retrospectiva al futuro,* México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura, UNAM, 1987.

------ . *Las Casas y Trujillo,* La Habana, Casa, 1969.

Estudios lascasianos; IV centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas, 1566-1966, Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966.

Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas I André Saint-Lu (y otros), Sevilla, Universidad de Sevilla, 1974.

FABIE Y ESCUDERO, ANTONIO MARÍA, 1832-1899. *El P. Fray Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Establecimiento tip. "Sucesores de Rivadeneyra", 1892.

------ . 1832-1899 [from oíd catalog]. *Vida y escritos de Fray Bartolomé de Las Casas, obispo de Chiapas,* Madrid, Impr. de M. Ginesta, 1879.

FAZIO FERNÁNDEZ, MARIANO. *Francisco de Vitoria: cristianismo y modernidad,* Buenos Aires, Ediciones Ciudad Argentina, 1998.

FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO. *La gran perturbación: discurso del indio metropolitano,* Barcelona, Destino, 1995.

. *La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas: una revi sión.* (Bol. Am., 33:42-43, 1992-93, pp. 301-347).

FERNÁNDEZ DELGADO, MIGUEL ÁNGEL. *El utopismo de Fray Bartolomé de Las Casas: las experiencias de la Verapaz.* (CAM, 49, enero-feb. 1995, pp. 146-164).

FERNÁNDEZ HERRERA, BEATRIZ. *El indígena de José de Acosta.* (CH, 524, Madrid, febrero 1994, pp. 6-24).

FERNÁNDEZ, JUSTINO Y OTROS. *Conciencia y autenticidad históricas: escritos en homenaje a Edmundo O'Gorman.* México, UNAM, 1968. 434 pp.

FiKES, ROBERT. *José de Acosta: visión del nuevo mundo,* (TAM, 18:6-7, Washington, junio-julio 1978, pp. 29-31).

-------. Jr. *José de Acosta's Window on the New World.* (OAS/TAM, 30:6-7, junio-julio 1978, pp. 29-31).

FLORENCIA, MARÍA CHRISTEN. *El caballero de la Virgen: la narración de Alonso de Ojeda en la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de Las Casas,* Iztapalapa, México, D. F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1988.

FLORES HERNÁNDEZ, BENJAMÍN. *"Pelear con el Cid después de muerto": las Apologías y discursos de las conquistas occidentales de Bernardo Vargas Machuca, en controversia con la Brevísima relación de la destrucción de las Indias, de Fray Bartolomé de Las Casas.* (UNAM/EHN, 10, 1991, pp. 45-105).

FLÓREZ ÁLVAREZ, HUGO MANUEL. *Juan Ginés de Sepúlveda, sus presupuestos filosófico-culturales al servicio de la Conquista,* Bogotá, Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, 1986.

Fray Bartolomé de Las Casas: evangelizador y defensor de los indios I Segundo Seminario "Grandes Figuras de la Evangelización de América"; Francisco José Arniz (y otros), Santo Domingo, Comisión Dominicana Permanente para la Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento.

Fray Bartolomé de Las Casas en Hispanoamérica I Primer Simposio Internacional de Lascasistas, realizado en el Salón de Bellas Artes, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, durante los días 27, 28 y 29 de agosto de 1974, bajo el patrocinio del C. Dr. Manuel Velasco Suárez,Tuxtla, Gobierno Constitucional del Estado de Chiapas, México, 1976.

Fray Francisco de Vitoria I Cuarto Seminario Grandes Figuras de la Evangelización de América, diciembre 1989, Fernando Pérez Memén (y otros).

FRIEDE, JUAN AND BENJAMÍN KEEN, eds. *Bartolomé de Las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and his Work.* DeKalb, Northern Illinois Univ. Press, . 1971, 632 pp.

FRIEDE, JUAN, *Bartolomé de Las Casas (1474-1566): inicios de las luchas contra la opresión en América: biografía conmemorativa del V centenario del natalicio del gran protector de indios,* Bogotá, Punta de Lanza, 1974.

------ . *Bartolomé de Las Casas, precursor del anticolonialismo: su lucha y su derrota,* México, Siglo Veintiuno Editores, 1974.

. Nina S. de Friedemann; y Darío Fajardo. *Indigenismo y aniquilamiento de indíge nas en Colombia.* Bogotá, Univ. Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Hu manas, Depto. de Antropología, 1975, 59 pp.

GALÍNDEZ, JESÚS DE, 1915. *La aportación vasca al derecho internacional,* Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1942.

GALLARDO, RICARDO. *La obra de Las Casas vista por un jurista,* (CAM, 147:4, julio-agosto 1966, pp. 161-171).

GALMÉS MAS, LORENZO. *Bartolomé de Las Casas, defensor de los derechos humanos.* Madrid, Editorial Católica, 1982. 247 pp. GALÓN, EUSTAQUIO. *La teoría del poder político según Francisco de Vitoria,* Madrid,
Instituto Editorial Reus, 1944.
GANDÍA, ENRIQUE DE, 1906. *Francisco de Vitoria y el Nuevo Mundo. El problema teológico y jurídico del hombre americano y de la independencia de América,* Buenos Aires, Editorial Vasca Ekin, 1952. GARCÉS, JESÚS JUAN. *Tratados políticos de Juan Ginés de Sepúlveda. (CU,* 168, Madrid,
diciembre 1963, pp. 699-701). GARCÍA MENÉNDEZ, ALBERTO A. *Francisco de Vitoria y el derecho internacional,* Hato
Rey, P. R., Ediciones Antillas, 1986. GARCÍA, RUBÉN D. *La conversión a los indios de Bartolomé de Las Casas,* Buenos
Aires, Ediciones Don Bosco Argentina, 1987. GEMEGAH, HELGA, 1950. *Die Theorie des spanischen Jesuiten José de Acosta (ca. 1540-
1600) über den Ursprung der indianischen Volker aus Asien,* Frankfurt am Main, P. Lang, 1999. GIL-BERMEJO GARCÍA, J. *Fray Bartolomé de Las Casas y el Quijote.* (EEHA/AEA, 23,
1966, pp. 351-361). GILLNER, MATTHIAS. *Bartolomé de Las Casas und die Eroberung des indianischen
Kontinents: das friedensethische Profü eines weltgeschichtlichen Umbruchs aus der Perspektive eines Anwalts der Unterdrückten,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1997.
GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, MANUEL. *Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1984.
----- . *Bartolomé de Las Casas. T. 2: Capellán de S. M. Carlos I, poblador de Cumaná (1517-1523).* Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos (Publ. 121), 1960 i. e. 1961, 1355 pp.
----- . *Bartolomé de las Casas. T. I. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias, 1516-151*7. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla (Publ. 70), 1953. 776 pp.
-------. *Breve biografía de Fray Bartolomé de Las Casas.* Sevilla, España, Univ. de Sevi lla, Facultad de Filosofía y Letras, 1966, 72 pp.
----- . *Sobre Bartolomé de Las Casas.* (In Congreso Internacional de Americanistas, XXXVI, Sevilla, España, 1964. Actas y memorias, 1966, v. 4, pp. 71-129).
GÓMEZ CAÑEDO, LINO. *La cuestión de la racionalidad de los indios en el siglo xvi: nuevo examen crítico.* (In Congreso Internacional de Americanistas). GÓMEZ MULLER, ALFREDO. *Sobre la legitimidad de la conquista de América: Las Casas y Sepúlveda.* (Ideas Valores, 85-86, agosto 1991, pp. 3-18).
GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO DE. *Política de Vitoria,* México, Ediciones de la Universi dad Nacional, 1940.
----- . *Recordación de Vitoria.* (CAM, 3, México, noviembre-diciembre 1946, pp. 173-186). GÓMEZ TABANERA, JOSÉ MANUEL, ed. *Las raíces de América.* Madrid, Instituto Español
de Antropología Aplicada 1968, 561 pp.

GÓMEZ-MORIANA, ANTONIO. *Narration and Argumentation in the Chronicles ofthe New World.* (1492-1992: re/discovering colonial writing. Edited by Rene Jara and Nicholas Spadaccini. Minneapolis, Minn.: The Prisma Institute, 1989, pp. 97-120).

GONZÁLEZ CALZADA, MANUEL. *Las Casas, el procurador de los indios,* México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado de Tabasco, 1981.

-------. *Las Casas, el procurador de los indios,* México, 1948.

GONZÁLEZ DE ZARATE, JESÚS MARÍA. *La justicia, más allá de sus imágenes,* Madrid, Departamento de Justicia, Economía, Trabajo y Seguridad Social, 1996.

GONZÁLEZ FABRE, RAÚL. *Justicia en el mercado: la fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria,* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 1998.

GONZÁLEZ MUÑOZ, ANTONIO. *El mound de la Vega del Palmar,* (RAE, 2ª época, 7:15-16, enero-dic. 1952, pp. 243-244).

GONZÁLEZ, RUBÉN. *Francisco de Vitoria: estudio bibliográfico,* Buenos Aires, Argentina, Institución Cultural Española, 1946.

GRIGULÉVICH, I. *Fray Bartolomé de Las Casas, enemigo de los conquistadores.* (HS, 5, primavera 1966, pp. 40-52).

GURGEL, MARIO, 1920. *Crónicas de Vitoria.* Nemar Editora, c 1991, 78 pp.

GUTIÉRREZ, CARLOS. *Fray Bartolomé de Las Casas, sus tiempos y su apostolado,* Madrid, Impr. de Fortanet, 1878.

GUTIÉRREZ, GUSTAVO, 1928. *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI,* Lima, Perú, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac, Cenüp de Estudios y Publicaciones, 1989; San Salvador, El Salvador, UCA Editores, 1991; Salamanca, España, Ediciones Sigúeme, 1989. 162 pp.

------, 1928. *Las Casas: in search ofthe poor of Jesús Christ,* Maryknoll, N. Y., Orbis Books, 1993.

------. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas.* Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas, 1992, 700 pp.

HAMILTON, B. *Political Thought in Sixteenth Century Spain. A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez and Molina,* Cambridge, Clarendon Press, 1963.

HANKE, LEWIS ULYSSES. *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity ofthe American Indians.* DeKalb, Northern Illinois Univ. Press, 1974, 205 pp.

------. *Bartolomé de Las Casas, an Essay in Hagiography and Historiography.* (HAHR, 33:1, feb. 1953, pp. 136-151).

------. *Paranoia, Polemics and Polarization: Some Comments on the Four-Hundredth Anniversary ofthe Death of Bartolomé de Las Casas.* (UCP/lAP, 5, 1971 [i. e., 1973], pp. 83-92).

------, [from oíd catalog]. *Aristotle and the American Indians; A Study in Race Prejudice in Modern World,* Londres, Hollis & Cárter, 1959; Chicago, 111. Henry Regnery Co., 1959. 164 pp.; Bloomington, Indiana University Press, 1970.

------. *Bartolomé de Las Casas, letrado y propagandista,* Bogotá, Ediciones Tercer Mundo, 1965.

. *Bartolomé de Las casas: Bibliografía crítica y cuerpo de materiales para el estu dio de su vida, escritos, actualización y polémicas que suscitaron durante cuatro siglos,* Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1954.

------ . *Indios y españoles en el Nuevo Mundo,* Santiago de Chile, Revista Chilena de Historia y Geografía, 1970.

. *La humanidad es una: estudio acerca de la querella que sobre la capacidad inte lectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1550 Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda,* México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

------ . *Prejuicio racial en el Nuevo Mundo: Aristóteles y los indios hispanoamericanos,* México, Sepsentas, 1974.

, [from oíd catalog]. *Las teorías políticas de Bartolomé de Las Casas,* Buenos Ai res, Talleres S.A. Casa J. Peuser Ltda., 1935.

------ . *¿Cómo deberíamos conmemorar en 1974 la vida de Bartolomé de Las Casas?* (CAM, 194:3, mayo-junio 1974, pp. 131-142).

------ . *Aristóteles y América hasta 1550.* (Paideia, 1:1, 1960, pp. 17-30).

------ . *Bartolomé de Las Casas and the Spanish Empire in America: Four Centuries of Misunderstanding.* (PAPS, 97:1, feb. 1953, pp. 26-30).

------ . *Bartolomé de Las Casas, Historian. Essay in Spanish Historiography.* Gainesville, Fia., University of Florida Press, 1952, 125 pp.

------ . *Estudios^ sobre Fray Bartolomé de Las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista española de América.* Caracas, Univ. Central de Venezuela. 1968, 428 pp. (Colección Ciencias Sociales).

------ . *La Conquista y la Cruz.* (UPR/LT, 12:47, julio-sept. 1964, pp. 41-62).

------ . *Was Bartolomé de Las Casas a Scholar?* (In Miscelánea de estudios dedicados al Dr. Fernando Ortiz. La Habana, 1956, 6 pp.)

------ . *Bartolomé de Las Casas, Bookman, Scholar and Propagandist.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1952, 119 pp.

------ . *Don Ramón Menéndez Pidal and Fray Bartolomé de Las Casas.* (SPH/D, 4, 1965, pp. 345-358).

------ . *La fama de Bartolomé de Las Casas, 1566-2066.* (EEHA/AEA, 23, 1966, pp. 1-19).

HELMINEN, JUHA PEKKA. *¿Eran caníbales los caribes?: Fray Bartolomé de Las Casas y el canibalismo.* (IA/Stockholm, 19:1, 1989, pp. 45-56).

HELPS, ARTHUR, SlR. 1813-1875, *The Life ofLas Casas: The Apostle ofthe Indies,* Nueva York, Gordon Press, 1980; Londres, Bell and Daldy, 1868; Londres, G. Bell and Sons, 1896.

HENIGE, DAVID. *Text, Context, Intertext: Columbus' Diario de a bordo as Palimpsest.* (TAM/Franciscans, 46:1, julio 1989, pp. 17-40).

HERNÁNDEZ MARTÍN, RAMÓN. *Francisco de Vitoria y su "Relección sobre los indios" : los derechos de los hombres y de los pueblos: homenaje al Fundador del Derecho Internacional de Gentes, en el 50 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos,* Madrid, Edibesa, 1998.

------ . *Francisco de Vitoria: vida y pensamiento internacionalista,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

-------. *La Escuela Dominicana de Salamanca ante el Descubrimiento de América,* en *Los Dominicos y el Nuevo Mundo.* (Deimos, Madrid 1990, pp. 101-132).

-------, 1935. *Un español en la ONU: Francisco de Vitoria,* Madrid, Edica, 1977.

Herrera Jaramillo, Francisco José. *Francisco de Vitoria: precursor de los derechos humanos.* (RCMNSR, 554, agosto-septiembre 1991, pp. 49-52).

HIGUERA, GONZALO. *La conquista de América, el derecho internacional y los derechos humanos.* (América, 1492-1992: contribuciones a un centenario. Edición de José Joaquín Alemany. Madrid: Univ. Pontificia Comillas, 1988, pp. 7-42).

HíLTON, RONALD. *El padre Las Casas, el castellano y las lenguas indígenas.* (CH, 331, enero 1978, pp. 123-128).

Historiadores de Indias: algunos capítulos relacionados con Guatemala: a) Fray Bartolomé de Las Casas, b) Fray Juan de Torquemada, y c) Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés. (SGHG/A, 38: 1/4, enero-dic. 1965, pp. 289-386).

HÓFFNER, J. *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter,* Trier, 1947.

Homenaje a Fray Bartolomé de Las Casas: en el V centenario de su natalicio y celebración del CL aniversario de Chiapas en México, México, Departamento del Distrito Federal, Secretaría de Obras y Servicios, 1974.

Homenaje a Fray Bartolomé de Las Casas 1566-1966. (PAIGH/H, 61/62, enero-dic. 1966, pp. 1-186).

Homenaje a fray Francisco de Vitoria y la Escuela Española de la Paz, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, 1986.

Homenaje de la Organización de los Estados Americanos al fundador del derecho internacional, Washington, 8 de octubre, 1963, Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1964.

HuiZER, GERRIT. *El marco de la desconfianza campesina en América Latina.* (CAM, 189:4, julio-agosto 1973, pp. 27-54).

Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

HUYS, JOHAN LEURIDAN. *José de Acosta y el origen de la idea de misión Perú siglo XVI,* Centro de Estudios Rurales Andinos 'Bartolomé de Las Casas', Universidad San Martín de Porras, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Cuzco, 1997.

IPARRAGUIRRE, DEMETRIO. *Francisco de Vitoria; una teoría social del valor económico,* Bilbao, Editorial El Mensajero del Corazón de Jesús, 1957.

IRIGOYEN, ROBERTO O. *Francisco de Vitoria y la política internacional argentina de Hipólito Irigoyen,* Buenos Aires, 1993, 168 pp.

IVANHOE, FRANCIS. *El padre Acosta, cronista de Indias.* (CM/HM, 17:1, julio-sept. 1967, pp. 126-145).

JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, MANUEL, ed. *Fr. Bartolomé de Las Casas, Tratado de Indias, y el Doctor Caracas,* 1962, 260 pp. (Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 56. Fuentes para la historia colonial de Venezuela).

JIMENO, RODOLFO. *Las leyendas y el Padre las Casas,* Madrid, Vassallo de Mumbert, 1983.

JONES, EVAN, 1927. *Protector ofthe Indians,* Nueva York, Nelson, 1958.

Jornadas Americanistas, III, Valladolid, Spain, 1974. *Estudios sobre política indigenista española en América: simposio conmemorativo del V centenario del Padre Las Casas, v. 1, Iniciación, pugna de ocupación, demografía, lingüística, sedentarización, condición jurídica del indio.* Valladolid, España, Univ. de Valladolid, Seminario de Historia de América, 1975, 391 pp.

JOROSHÁEVA, I. *Bartolomé de Las Casas y Motolinía.* (HS, primavera 1966, pp. 85-95).

JOS, EMILIO. *Las Casas, Historian of Christopher Columbus.* (TAM, 12:4, abril 1956, pp. 355-362).

JULIÁN, AMADEO. *Bibliografía de Fray Bartolomé de Las Casas.* (UASD/R, 4:7-8, 1974, pp. 29-49).

JUSTENHOVEN, HEINZ-GERHARD, *Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden,* Koln, Bachem, 1991.

KAHLE, GÜNTER. *Bartolomé de Las Casas.* Koln & Opladen, Germany, Westdeutscher Verlag, 1968, 48 pp. (Veroffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswisenschaften, Heft 15).

KEEN, BENJAMÍN, ed. *Readings in Latin-American civilization: 1492 to the Present,* 2[a] ed. Boston, Mass., Houghton Mifflin Co., 1967, 533 pp.

------ . 1913- *Essays in the Intellectual History of Colonial Latin America.* Benjamín Keen. Boulder, Coló: Westview Press, 1998.

------ . *The Black Legend Revisited: Assumptions and Realities.* (HAHR, 49:4, nov. 1969,
pp. 703-719).

La Conquista de América y el descubrimiento.del moderno derecho internacional; estudios sobre las ideas de Francisco de Vitoria, por Atilio dell'Oro Maíni (y otros), Buenos Aires, G. Kraft, 1951.

La Ética en la conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca, por D. Ramos (y otros), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Las Casas entre dos mundos I Congreso Teológico Internacional, Lima, 26-27-28 de agosto de 1992; organizado por Instituto Bartolomé de Las Casas; auspiciado por Embajada de España, Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas: CEP, 1993.

Las Casas, Nueva York, Dodd, Mead, 1955.

LASALA LLANAS, MANUEL DE. *El concepto y los principios fundamentales del derecho de gentes según la doctrina del P. Francisco de Vitoria en el primero de los títulos legítimos de la relección "De Indis",* Zaragoza, Tip. La Académica, 1928.

LEÓN, NICOLÁS, 1859 [from oíd catalog]. *Noticia y descripción de un códice del ilmo. D. Fr. Bartolomé de Las Casas,* Morelia, Tip. en la escuela de artes a cargo de J. R. Bravo, 1886.

LEÓN, NICOLÁS, 1859-1929 [from oíd catalog]. *Noticia y descripción de un códice del ilustrísimo señor Fray Bartolomé de Las Casas, existente en la Biblioteca del Estado de Oaxaca,* México, 1967.

LEVILLIER, ROBERTO. *Una nueva imagen de Las Casas y el arte crítico de Menéndez Pidal.* (IGFO/RI, 23, enero-junio 1963, pp. 111-122).

LINARES MAZA, ANTONIO. *Bartolomé de Las Casas, un andaluz en el Nuevo Mundo: desagravio psiquiátrico al primer anticolonialista, precursor de los derechos humanos.* Málaga, Spain: Editorial Arguval, 1993, 171 pp.

LIPSCHUTZ, ALEJANDRO. *La visión profética de Fray Bartolomé de Las Casas, y los rumbos étnicos de nuestro tiempo.* (UC-AT, 167:418, oct.-dic. 1967, pp. 5-31)

LISARRAGUE, SALVADOR. *La teoría del poder en Francisco de Vitoria,* Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1947.

LISI, FRANCESCO LEONARDO. *El Tercer Concilio Límense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583.* Salamanca, España Univ. de Salamanca, 1990, 382 pp. (Acta Salmanticensis. Estudios filológicos) (233).

LLANO Y ZAPATA, JOSÉ EÜSEBIO DE, fls. 1744-1769 [from oíd catalog]. *Preliminar, y cartas, que preceden al tomo I. De las Memorias historico-physicas, crítico-apologéticas de la América meridional,* Cádiz, P. Gómez de Requéna, 1759.

LOHMANN VILLENA, GUILLERMO. *La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú.* (In Estudios Lascasianos: IV centenario de la muerte de Fray Bartolomé de Las Casas, 1566-1966. Sevilla, España, Univ. de Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1966, pp. 21-89).

LOPERA, JAIME, *Bartolomé de Las Casas.* (RCMNSR, 474, noviembre-diciembre 1965, pp. 141-142).

Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.

LÓPEZ DE PRADO, JOAQUÍN. *Fundamentos del derecho misional en José de Acosta.* (ISTM/MH, 22:66, sept.-dic. 1965, pp. 339-366).

LÓPEZ HERNÁNDEZ, CARLOS. *Ley, evangelio y derecho canónico en Francisco de Vitoria,* Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos "Juan XXIII", Universidad Pontificia, 1981.

Los principios del derecho público en Francisco de Vitoria, Cultura Hispánica, Madrid, 1964.

LOSADA, ÁNGEL. *Juan Ginés de Sepúlveda: a través de su 'epistolario' y nuevos documentos,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1949.

------ . *La polémica entre Sepúlveda y Las Casas y su impacto en la creación del moderno derecho internacional: mesa redonda celebrada en el Instituto Matías Romero el 21 de octubre de 1982: ponencia,* México, Secretaría de Relaciones Exteriores, Instituto Matías Romero de Estudios Diplomáticos, 1982.

------ . *Un cronista olvidado de la España imperial: Juan Ginés de Sepúlveda,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Jerónimo Zurita, 1948.

------ . *Bartolomé de Las Casas y Juan Maior ante la colonización española de América.* (CH, 286, abril 1974, pp. 5-33).

------ . *Dos obras inéditas de Fray Bartolomé de Las Casas, en el IV centenario de la primera impresión de sus obras, 1552-1952.* (CH, 36, dic. 1952, pp. 199-214).

------ . *Los tesoros del Perú y La apología contra Sepúlveda, obras inéditas de Fray Bartolomé de Las Casas.* (BRAH, 133:2, abril-junio 1953, pp. 269-333).

------ . *Observaciones sobre "La Apología " de Fray Bartolomé de Las Casas: respuesta a una consulta.* (CAM, 212:3, mayo-junio 1977, pp. 152-162).

------ . *La "Apología", obra inédita de Fray Bartolomé de Las Casas: actualidad de su contenido.* (BRAH, 162:2, abril-junio 1968, pp. 201-248).

MACNUTT, FRANCIS AUGUSTOS, 1863-1927. *Bartholomew de Las Casas; His Life, His Apostolate, and His Writings.* Nueva York, G. P. Putnam's Sons, 1909, Nueva York, AMS Press, 1972.

MALLEY, FRANCOIS. *Fray Bartolomé de Las Casas y las teologías de la liberación* (Mensajero, 48:716, Quito, febrero-marzo 1987).

MANTILLA PINEDA, BENIGNO. *Francisco de Vitoria, defensor de los indígenas americanos: 1993 año internacional de los pueblos indígenas.* (Estudios de Derecho, 54:119, Medellín, marzo 1995, pp. 241-253).

MÁRQUEZ RODILES, IGNACIO. *La cultura del maíz,* (MSEP/E, 2:1, julio 1959, pp. 120-129).

MARTÍNEZ BUSCH, JORGE. *La influencia de Fray Francisco de Vitoria O. P. en Chile, 1550-1650: apuntes para una historia.* Santiago, Zig-Zag, 1993, 139 pp. (Serie Estudios).

MARTÍNEZ, MANUEL MA. *El obispo Marroquín y el franciscano Motolinía, enemigos de Las Casas. Examen de los motivos de su enemistad.* (BRAH, 132:2, abril-junio 1953, pp. 173-199).

------, [from oíd catalog]. *Fray Bartolomé de Las Casas,* Madrid, Imp. La Rafa, 1958.

------. *El padre Las Casas, promotor de la evangelización de América.* (EEHA-AEA, 23, 1966, pp. 91-108).

-------. *Fray Bartolomé de Las Casas y la patria de Colón.* (RI, 15:61-62, julio-dic. 1955, pp. 555-567).

------. *Las Casas, historiador. II. La Historia de las Indias.* (Ciencia Tomista, año 45, 80:246, enero-marzo 1953, pp. 75-103).

------. *Fray Bartolomé de Las Casas, "El gran calumniado".* Madrid, Imp. La Rasa,
1955, 210 pp.

. *Las Casas, historiador. I. Valor histórico de la Destrucción de las Indias.* (Cien cia Tomista, 79:244, julio-sept. 1952, pp. 441-468).

MATEOS, F. *El mito de Las Casas.* (CJ/RF, 167:781, feb. 1963, pp. 192-198).

Me CORMACK, SABINE. *Demons, Imagination, and the Incas.* (New World encounters. Edited by Stephen Greenblatt. Berkeley, Univ. of California Press, 1993, pp. 101-126).

Me NUTT, FRANCIS AUGUSTOS. *Bartholomew de Las Casas: His Life, His Apostolate, and His Writings.* N. Y., AMS Press, 1972, 472 pp.

McKENNA, CHARLES HUGH, 1904. *Francis de Vitoria, Founder of International Law,* Washington, D. C, The Catholic Association for International Peace, 1930.

MEJÍA SÁNCHEZ, ERNESTO. *Las Casas en la Biblioteca Nacional.* (MBN/B, 2ª época, 17:3-4, julio-dic. 1966, pp. 11-16).

. *Las Casas en México: exposición bibliográfica conmemorativa del cuarto cen tenario de su muerte (1566-1966).* México, UNAM-Instituto Bibliográfico Mexica no, Biblioteca Nacional, 1967. 170 pp.

MEJÍAS LÓPEZ, WlLLlAM. *Las ideas de la guerra justa en Ercilla y en La Araucana.* Santiago, Editorial Universitaria, 1992. 199 pp.

MELIDA Y GONZÁLEZ-MONTEAGUDO, MÓNICO, *El P. [i. e. padre] Bartolomé de Las Casas y Valladolid,* Valladolid, Casa-Museo de Colón, 1975.

MÉNDEZ, RENATO. *Francisco de Vitoria y su época.* (RCMNSR, 399-400-402, mayo-junio-julio 1946, pp. 301-307).
MENÉNDEZ PlDAL, RAMÓN. *El Padre Las Casas: su doble personalidad,* Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
-------. *El Padre Las Casas y la leyenda negra.* (CH, 157, enero 1963, pp. 5-14).
MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO. *Ensayos de crítica filosófica,* Sucesores de Rivadeneyra, 1892.
MlLLÁN, ENRIQUE, *El padre Vitoria o la concepción humanitaria del derecho.* (Bolívar, 30, Bogotá, junio 1954, pp. 923-936).
MlLLER, HUBERT J. *Bartolomé de Las Casas: Protector ofthe Indians,* Edinburg, Tex., Printed by the New Santander Press, 1972.
MIRANDA, MARÍA ROSA, SISTER. *El Libertador de los Indios,* Madrid, Aguilar, 1953.
MORALES PATINO, OSWALDO. *¿Dónde estuvo la encomienda del Padre Las Casas?* (RAE, 2ª época, 7:15-16, enero-dic. 1952, pp. 239-242).
MORALES, FRANCISCO. *Las Casas y la Leyenda Negra.* (MH, 28:322, enero 1975, pp. 51-54).
MORENO ÁLVAREZ, GLORIA. *Hacia una conciencia de mexicanidad.* (Bol. Ara., 31:39-40, 1989/90, pp. 159-173).
MOSER, ARNULF. *Las Casas und die franzósische Revolution von 1789.* (JGSWGL, 7, 1970, pp. 225-238).
MUÑOZ DELGADO, V. *Lógica, Ciencia y Humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano.* (Revista Española de Teología, 38, 1978, pp. 205-271).
NARVÁEZ TOSSI, RICARDO. *Aportes del padre José de Acosta S.J. en la historia del pensamiento económico peruano / Ricardo Narváez Tossi.* Iª ed. Lima, Universidad de Lima, Facultad de Economía, Centro de Investigaciones Económicas y Sociales, 1989, 86 pp. (Serie Avances de Investigación) (n° 20).
NASZÁLYI, AEMILIUS, 1910. *El Estado según Francisco de Vitoria,* Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1948.
NEWCOMB, COVELL, 1908. *The Broken Sword; The Story of Fray Bartolomé de Las Casas.*
NOREÑA, CARLOS. *Francisco de Vitoria, America, and the Empire.* (UA/REH, 12:1, enero 1978, pp. 71-89).
NOVAROCHA, LUIS ANTONIO, *Moral de conquista y moral de liberación,* Pontificia Universidad Lateranense, Academia Alfonsiana, Roma, 1985.
OCANA GARCÍA, MARCELINO. *El hombre y sus derechos en Francisco de Vitoria,* Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1996.
O'GORMAN, EDMUNDO. *Cuatro historiadores de Indias, siglo XVI: Pedro Mártir de Angleria, Gonzalo Fernández de Oviedo Valdés, Fray Bartolomé de Las Casas, Joseph de Acosta,* Alianza Editorial Mexicana, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.
------. *Comentario a un nuevo libro sobre el padre Las Casas.* (UNAM/EHN, 6, 1971, pp. 163-168).
------. *En torno a un libro no identificado de Fray Bartolomé de Las Casas.* (UTIEH/C, 12, 1969, pp. 41-46).

OJER, PABLO. *La política indiana de Rodrigo de Navarrete, escribano de Margarita e informador de Las Casas.* (EEHA/AEA, 23, 1967, pp. 305-327).

OLAIZOLA, JOSÉ LUIS, *Bartolomé de Las Casas, crónica de un sueño,* Barcelona, España, Planeta, 1991.

OLASO JLJNYENT, LUIS M. *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J., 1584-1617.* Mérida, Venezuela, Univ. de Los Andes, Facultad de Derecho (Col. Justitia et Jus, 5), 1961. 74 pp.

O'MEARA, T. *The Dominican School of Salamanca and the Spanish Conquest of America: Some Bibliographical Notes.* (Thomist 56, 1992, pp. 555-582).

——-. *The School of Thomism at Salamanca and the Presence ofGrace in the Americas,* (Angelicum 71, 1994, pp. 321-370).

OPISSO, ALFREDO, *El apóstol de los indios: Fray Bartolomé de Las Casas.* (RCMNSR, 197, agosto 1925, pp. 413-426).

ORTEGA, JOSÉ. *Las Casas, reformador social y precursor de la 'teología de la liberación'.* (CH, 466, Madrid, abril 1989, pp. 67-88).

------ , *Las Casas, un reformador social por lo bajo.* (CH, 512, Madrid, febrero 1993, pp. 29-38).

ORTIZ, FERNANDO. *La "Leyenda Negra" contra Fray Bartolomé.* (CAM, 217:2 marzo-abril 1978, pp. 84-116).

OSSORIO, ÁNGEL. *El pensamiento vivo de Fray Francisco de Vitoria,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.

------ . *Fray Francisco de Vitoria,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1943.

OTS CAPDEQUI, JOSÉ MARÍA. (Revista de América, 7:21, Bogotá, septiembre 1946, pp. 313-320).

PAGDEN, ANTHONY. *IUS et Factum: Text and Experience in the Writings of Bartolomé de Las Casas.* (New World Experiences. Edited by Stephen Greenblatt. Berkeley: Univ. of California Press, 1993, pp. 12-41 y 85-100).

------ . *La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa.* Versión española de Belén Urrutia Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988, 297 pp.

PANLAGUA HERRERA, JORGE, *Más allá de los 500 años: América Latina y Fray Bartolomé desde San Cristóbal de Las Casas, Chiapas,* Tuxtla Gutiérrez, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Instituto Chiapaneco de Cultura, 1994.

PARISH, HELEN RAND Y HAROLD E. WEIDMAN. *The Corred Birthdate of Bartolomé de Las Casas.* (HAHR, 56:3, agosto 1976, pp. 385-403, plates).

PARISH, HELEN RAND. *Las Casas as a Bishop: A New Interpretation Based on His Holograph Peíition in the Hans P. Kraus Collection of Hispanic American Manuscripts,* Washington, Library of Congress, U. S. Govt. Print. Off., 1980.

PEÑA, ROBERTO I. *La teoría teocrática de Fray Bartolomé de Las Casas O. P. y el Regnum Indiarum.* (An. Univ. Chile, 20, agosto 1989, pp. 401-424).

------ . *Vitoria y Sepúlveda y el problema del Indio en la antigua Gobernación de Tucumán,* Córdoba, Argentina, Impr. de la Universidad, 1951.

PERENA VICENTE, LUCIANO. *La idea de justicia en la Conquista de América,* Editorial Mapfre, Madrid, 1992.

PEREÑA, LUCIANO, 1920. *Carta magna de los Indios*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca, 1987.

PEREÑA, LUCIANO. *La idea de justicia en la Conquista de América.* Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, 304 pp. 23 cm. (Col. Relaciones entre España y América).

-------. *Fray Bartolomé de Las Casas, profeta de la liberación.* (Arbor, 89:347, nov. 1974, pp. 21-34).

PÉREZ BUSTAMANTE, CIRÍACO. *El lascasismo en La Araucana,* (REP, año 12, 44:64, julio-agosto 1952, pp. 157-168).

PÉREZ DE TUDELA Y BUESO, JUAN. *El horizonte teologal en el ideario de Las Casas,* por Juan Pérez de Tudela. *Las Casas, jurista,* por Alfonso García Gallo, Madrid, Instituto de España, 1975.

-------. *El P. Las Casas desde nuestra época,* Santander, 1966.

PÉREZ FERNÁNDEZ, ISACIO. *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas,* Centro de Estudios Rurales Andinos, Cuzco, 1995.

-------. *El anónimo de Yucay frente a Bartolomé de Las Casas: estudio y edición crítica del Parecer de Yucay, anónimo (Valle de Yucay, 16 de marzo de 1571),* Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1995.

-------. *Juan Nuix i Perpinya, S. J. frente a Bartolomé de Las Casas, O. P.: dos españoles en la disputa de América de los "ilustrados " del s. XVIII,* Madrid, Institutos Pontificios de Filosofía Teológica Santo Tomás, 2001.

------. *Bartolomé de Las Casas en el Perú: el espíritu lascasiano en la primera evangelización del Imperio Incaico, 1531-1573,* Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1988, 712 pp.

-------. *Bartolomé de Las Casas: contra los negros?; revisión de una leyenda.* Madrid, Editorial Mundo Negro; México, Ediciones Esquila, 1991, 268 pp.

-------. *Fray Bartolomé de Las Casas, O. P.: de defensor de los indios a defensor de los negros.* Salamanca, Editorial San Esteban, 1995, 227 pp. (Monumenta Histórica Iberoamericana de la Orden de Predicadores).

-------. *Bartolomé de Las Casas, viajero por dos mundos: su figura, su biografía sincera, su personalidad,* por Isacio Pérez Fernández. Cuzco, Perú, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas" [1998] 191 pp. (Archivos de Historia andina, 1022-0879; 30).

. *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de Las Casas.* Revisa do por Helen Rand Parish. Bayamón, Puerto Rico, Centro de Estudios de los Domi nicos del Caribe, 1981, 928 pp. (Estudios monográficos; v. 1).

PHELAN, JOHN L. *The Apologetic history ofFray Bartolomé de Las Casas.* (HAHR, 49:1, feb. 1969, pp. 94-99).

PlCHARDO VlÑALS, HORTENSIA, 1904 [from oíd catalog]. *Bartolomé de Las Casas,* La Habana, Instituto de Superación Educacional, Centro de Documentación Pedagógica, 1967.

PINO DÍAZ, FERMÍN DEL. *Contribución del Padre Acosta a la constitución de la etnología: su evolucionismo.* (IGFO/RI, 38:153-154, julio-dic. 1978, pp. 507-546).

PINO, FERMÍN DEL. *Edición de crónicas de Indias e historia intelectual, o la distancia entre José de Acosta y José Alcina.* (Rl, 50:190, sept.-dic. 1990, pp. 861-878).

------ . *Los Reinos de Méjico y Cuzco en la obra del Padre Acosta.* (RUC, 28:117, enero 1979, pp. 13-43).

PINTA LLÓRENTE, MIGUEL DE LA. *Actividades diplomáticas del padre José de Acosta: en torno a una política y a un sentimiento religioso,* Consejo de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.

PORRAS, GABRIEL FRANCISCO. *Vitoria y las Casas ante América,* (RCMNSR, 438, octubre 1955, pp. 41-479).

Proceso a la leyenda negra: testigos de excepción, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990.

PuiG PEÑA, FEDERICO, *La influencia de Francisco de Vitoria en la obra de Hugo Grocio; los principios del derecho internacional a la luz de la España del siglo XVI,* Madrid, Tip. de Archivos, 1934.

QUERALTO MORENO, Ramón-Jesús. *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas,* Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, Sevilla, 1976.

QUERALTO, RAMÓN. *Síntesis doctrinal del pensamiento de Bartolomé de Las Casas.* (Rábida-Huelva, 9, marzo 1991, pp. 84-90).

QUINTANA, MANUEL JOSÉ, 1772-1857 [from oíd catalog]. *Fray Bartolomé de Las Casas,* Buenos Aires, Editorial Poseidón, 1943.

------ [from oíd catalog]. *Fr. Bartolomé de Las Casas,* Santiago de Chile, Imprenta Gutenberg, 1922.

QuiRK, ROBERT E. *Some notes on a controversial controversy: Juan Ginés de Sepúlveda and natural servitude.* (HAHR, 34:3, agosto 1954, pp. 357-364).

RABASA, JOSÉ. *Utopian Ethnology in Las Casas's Apologética. (1492-1992: Rediscovering Colonial Writing.* Edited by Rene Jara and Nicholas Spadaccini. Minneápolis, Minn., The Prisma Institute, 1989, pp. 263-289).

RADRIZZANI GOÑI, JUAN F. *Papa y obispos en la potestad de jurisdicción según el pensamiento de Francisco de Vitoria, O. P.: estudio hecho en las obras del maestro publicadas hasta hoy.* Roma, Librería editrice dell'Universita Gregoriana, 1967.

RAMOS, DEMETRIO. *La ética en la Conquista de América: Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca.* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 1984. 724 p.

-------. *La etapa lascasiana de la presión de conciencias.* (EEHA/AEA, 24, 1967, pp. 861-954).

RAUSCHER, JOSEPH. La ley de la descripción. *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones Interdisciplinarias,* Castañeda, Felipe y Vollet, Matthias, ed., Ediciones Uniandes, 2001.

RECH, BRUNO. *Las Casas und das Alte Testament.* (JGSWGL, 18, 1981, pp. 1-30).

------ . *Las Casas und die Kirchenvater.* (JGSWGL, 17, 1980, pp. 1-47).

-------. *Bartolomé de Las Casas und Aristóteles.* (JGSWGL, 22, 1985, pp. 39-68).

REDONDO, MARÍA LOURDES. *Utopía vitoriana y realidad indiana.* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1992, 372 pp.

REILY, CARROLL L. *Las Casas and the Benavides Memorial of1630.* (UNM/UMHR, 48:3, julio 1973, pp. 209-223).

REMESAL, ANTONIO DE. *Historia general de ¡as Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala.* Edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María. México, Editorial Porrúa, 1988. 2 v. RETES, IGNACIO. *LOS hombres del cielo; crónica dramática sobre Bartolomé de Las Casas,* Monterrey, México, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, 1966. RIVARA DE TUESTA, MARÍA LUISA. *José de Acosta: un humanista reformista,* Editorial Universo, Lima, 1970.

-------. *Las ideas pedagógicas del padre Acosta.* (Análisis, 25:48, Bogotá, julio-diciem bre 1988, pp. 409-417).

RIVAS SACONNI, JESÚS MEDARDO. *La obligatoriedad de las leyes civiles según el padre Francisco de Vitoria.* (Revista Javeriana, 26:26, Bogotá, julio 1946, pp. 54-56).

RIVERA VENTOSA, E. *LO vivo y lo muerto del pensamiento hispánico ante el problema de América.* (Naturaleza y Gracia 41, 1994, pp. 103-124). RODRÍGUEZ CARRACIDO, JOSÉ. *El padre José de Acosta y su importancia en la literatura científica española,* Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1899.

RODRÍGUEZ CRUZ, ÁGUEDA MARÍA, 1933. *Fray Francisco de Vitoria; modelo de cate-dráticos,* Medellín, Universidad Pontificia Bolivariana, 1971. RODRÍGUEZ MOLINERO, MARCELINO. *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el derecho de la paz y de la guerra: un legado perenne de la escuela de Salamanca,* Salamanca, Cervantes, 1993. RODRÍGUEZ PEREGRINA, JOSÉ MANUEL. *Juan Ginés de Sepúlveda, De Ritu Nuptiarum et Dispentatione,* Universidad de Granada, Granada, 1993. ROGGENHOFER, JOHANNES. La Conquista como apertura de un nuevo juego de lenguaje. *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones Interdisciplinarias,* Castañeda, Felipe y Vollet, Matthias, ed., Ediciones Uniandes, 2001 ROJAS GARCIDUEÑAS, JOSÉ. 1912. *Vitoria y el problema de la Conquista en derecho internacional,* México, Universidad de Guanajuato, Centro de Investigaciones Humanísticas, Escuela de Filosofía y Letras, 1984. SACOTO, ANTONIO. *Fray Bartolomé, de Las Casas: paladín de la justicia social.* (CAM, 203:6, nov.-dic. 1975, pp. 136-148). SÁENZ DE SANTA MARÍA, CARMELO. *Remesal, la Verapaz y Fray Bartolomé de Las Casas,* (EEHA-AEA, 23, 1966, pp. 329-349). SAINT-Lu, ANDRÉ. *LOS Dominicos de Chiapas y Guatemala frente al Confesionario Lascasiano.* (IAHG-AHG, 2:1, 1979, pp. 88-102). SALAS, ALBERTO M. *Tres cronistas de Indias: Pedro Mártir de Anglería; Gonzalo Fernández de Oviedo; Fray Bartolomé de Las Casas.* México, Fondo de Cultura Económica, 1959. 319 pp. SALOM, JAIME, 1925. *Bonfire at Dawn: An Historical Tableau in Four Acts Based on the Life and Passion ofFray Bartolomé de Las Casas,* University Park, Pa., Estre no, 1992.

------. *Las Casas: una hoguera al amanecer; el corto vuelo del gallo,* Madrid, Editorial Fundamentos, 1994.

SÁNCHEZ MACGREGOR, JOAQUÍN. *Colón y las Casas: poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana,* Ciudad Universitaria, México, D. F., Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

SÁNCHEZ ZULETA, GONZALO. *Presencia de Fray Bartolomé de Las Casas en Colombia,* Bogotá, Colombia, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1988.

SANTO DOMINGO. Comisión Dominicana Permanente para la Celebración del Quinto Centenario del Descubrimiento y Evangelización de América, Universidad Católica Santo Domingo, 1992.

SCHNEIDER, REINHOLD, 1903-1958. *Bartolomé de Las Casas frente a Carlos V,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1979.

------ . *Las Casas vor Karl* v. *Szenen aus der ¡Conquistadorenzeit,* Leipzig, Im Insel-Verlag, 1938.

SCOTT, JAMES BROWN, 1866-1943. *The Catholic Conception of International Law; Francisco de Vitoria, Founder ofthe Modern Law ofNations; Francisco Suarez, Founder ofthe Modern Philosophy ofLaw in General and in Particular ofthe Law ofNations; a Critical Examination and a Justified Appreciation,* Washington, D. C, Georgetown University Press, 1934.

------ . *The Spanish Origin of International Law,* Oxford, Clarendon Press; Londres, H. Milford, 1934.

-------. *The Spanish Origin of International Law; Lectures on Francisco de Vitoria (1480-1546) and Francisco Suarez (1548-1617),* Washington, D. C, The School of Foreign Service, Georgetown University, 1928.

-------. *The Spanish Conception of International Law and of Sanctions,* Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1934.

-------. *The Spanish Origin of International Law. Francisco de Vitoria and His Law of Nations,* Union, N. J., Law Book Exchange, 2000.

Seminario *'En el quinto seminario de Bartolomé de Las Casas',* Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1986.

SEMINARIO, ALVARO. *El cónsul de España en América,* Madrid, Espasa-Calpe S. A., 1935.

SEROV, S. *Bartolomé de Las Casas: su vida y su obra en los estudios de Lewis Hanke.* (HS, 5, primavera 1966, pp. 7-19).

SERRANO Y SANZ, M. *Historiadores de Indias,* Madrid, Bailly, Bailliére e Hijos, 1909.

SEVILLA-CASAS, ELIAS. *Notes on Las Casas' Ideological and Political Practice.* (In International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 9th, Chicago, 1973. Western Expansión and Indigenous People: The Heritage of Las Casas. Editor, Elias Sevilla-Casas. The Hague, Mouton, 1977, pp. 15-29 [World anthropology]).

SILVA TENA, MARÍA TERESA [from oíd catalog]. *Las Casas,* México, 1963.

SMITH, RICARDO. *Un humanista al servicio del imperialismo; Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573),* Córdoba, Argentina, Talleres gráficos de la Penitenciaría de Córdoba, 1942.

STAM B., JUAN. *La Biblia en la teología colonialista de Juan Ginés de Sepúlveda.* (Rev. Hist./Heredia, 25, enero-junio 1992, pp. 157-164).

SuÁREZ, MARCO FIDEL. *Colón y el padre de Las Casas* (2ª Época, 103, Bogotá, octubre 1928, pp. 458-460).

SUBIRATS, EDUARDO. *El continente vacío: la conquista del Nuevo Mundo* y *la conciencia moderna*. Madrid, ANA YA & Mario Muchnik, 1994. 524 pp.

Symposium Fray Bartolomé de Las Casas: Trascendencia de su Obra y Doctrina, México, D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Estudios de Legislación Universitaria, 1985.

Symposium Fray Bartolomé de Las Casas: Trascendencia de su Obra y Doctrina, México and San Cristóbal de las Casas, México, 1984. Symposium Fray Bartolomé de Las Casas: Trascendencia de su obra y doctrina. México: Univ. Nacional Autónoma de México, Dirección General de Estudios de Legislación Universitaria, 1985. 352 p.

TAYLOR, EMILY, 1795-1872 [from oíd catalog]. *The Vision of Las Casas, and Other Poems,* Londres, Taylor & Hessey, 1825.

TELLECHEA IDÍGORAS, J. IGNACIO. *Perfil americanista de Fray Bartolomé Carranza, O. P.* (In Congreso Internacional de Americanistas, XXXVI, Sevilla, España, 1964. Actas y memorias, 1966, v. 4, pp. 691-699).

------ . *El obispo ideal en el siglo de la Reforma,* Roma, Iglesia Nacional Española, 1963.

TELLKAMP, JÓRG ALEJANDRO. Esclavitud y libertad en el debate filosófico de 1550-1630. *Concepciones de la Conquista —Aproximaciones Interdisciplinarias,* Castañeda, Felipe y Vollet, Matthias, ed., Ediciones Uniandes, 2001

The First Reading on the Indians "De Indis Prior", Manila, P. I., University of Santo Tomas Press, 1938.

TITOS LOMAS, FRANCISCO, 1947. *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria,* Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Cajasur, 1993.

TORRE RANGEL, JESÚS ANTONIO DE LA. *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas,* Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Programa de la Comisión Editorial, 1996.

------ . *El uso alternativo del derecho por Bartolomé de Las Casas,* Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, Programa de la Comisión Editorial, 1991.

TOURON, ANTOINE, 1686-1775. *Opening Chapter of American Missionary History. Life of Bartholomew de Las Casas, ofthe Order ofSt. Dominic, protector-general ofthe Indians and First Bishop of Chiapas in México. Comp. from the French of Touron and Charlevoix. With an Appendix from the Writings of Washington Irving, etc. By one ofthe Dominican Fathers ofNew York,* Nueva York, P. O'Shea, 1871.

TRABOULAY, DAVID M., 1939. *Columbus and Las Casas: The Conquest and Christianization of America, 1492-1566,* Lanham, Md., University Press of America, 1994.

-------. *Bartolomé de Las Casas and the Crusade ofPeace.* (ZMR, 61:2, abril 1977, pp. 128-136).

Tratado de Indias de monseñor (de) Chiapas y el doctor Sepúlveda [o] Tratado de Indias y el doctor Sepúlveda / Bartolomé de Las Casas [estudio preliminar de Manuel Jiménez Fernández], Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1988.

TYLER, S. LYMAN. *TWO Worlds: The Indian Encounter with the European, 1492-1509.* Salt Lake City, Univ. of Utah Press, 1988, 258 pp.

Unidad: camino de reconciliación y esperanza: Fray Bartolomé de Las Casas, homenaje,Tuxtia Gutiérrez, México, Gobierno del Estado de Chiapas, 1993.

Universidad Nacional Autónoma de México. Centro de Investigaciones Humanísticas de Mesoamérica y el Estado de Chiapas. *El pensamiento lascasiano en la conciencia de América* v *Europa.* Recopilación de Pablo González Casanova Henríquez. San Cristóbal de Las Casas, México, Univ. Nacional Autónoma de México.

URDANOZ, T. *La necesidad de la fe explícita para salvarse, según los teólogos de la Escuela de Salamanca.* (Ciencia Tomista 59, 1940, pp. 398-414; 60, 1941, pp. 109-134; 61, 1941, pp. 83-107).

V *centenario de los derechos del hombre, de los pueblos, de las naciones y de la humanidad I* Aldo Armando Cocea (y otros), Buenos Aires, Consejo de Estudios Internacionales Avanzados, Cooperación Académica Internacional, 1992.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, SIMÓN. *El padre JosédeAcosta.* (Thesaurus, 44:2, Bogotá, mayo-agosto 1989, pp. 389-428).

VARGAS MACHUCA, BERNARDO DE. *Apologías y discursos de las conquistas occidentales.* Edición y estudio preliminar de María Luisa Martínez de Salinas. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1993, 148 pp. (Estudios de historia).

VARGAS, FULGENCIO, 1875 [from oíd catalog]. *Fray Bartolomé de Las Casas,* Guanajuato, 1924.

VÁZQUEZ CARRIZOSA, ALFREDO. *Anotaciones sobre Francisco de Vitoria y el derecho americano.* (RCMNSR, 450, Bogotá, junio-agosto 1959, pp. 247).

VÁZQUEZ FRANCO, GUILLERMO. *La Conquista justificada: los justos títulos de España en Indias.* Montevideo, Ediciones Tauro, 1968, 125 pp. (Col. Ensayos, 4).

VEGA, GARCILASO DE LA, 1539-1616. *Francisco Pizarro; der Sturz des Inkareichs, nach den Berichten des Garcilaso de la Vega und des Vaters José de Acosta, S. J., bearb. vori Dr. H. G. Bonte,* Leipzig, F. A. Brockhaus, 1925.

VIAL CORREA, GONZALO. *Un español en los orígenes de la leyenda negra: Fray Bartolomé de Las Casas.* (RCMNSR, 427-428, marzo-junio 1950, pp. 195-212).

VlGlL, RALPH E. *Bartolomé de Las Casas, Judge Alonso de Zorita, and the Franciscans: a Collaborative Effort for the Spiritual Conquest of the Borderlands.* (AAFH/TAM, 38:2, julio 1981, pp. 45-57).

VILLA-URRUTIA, W. R. DE. *Ocios diplomáticos,* Madrid, F. Beltrán, 1927.

VOLLET, MATTHIAS. La vana europeización de los bárbaros. El aspecto autorreferencial de la discusión española sobre la Conquista. *Concepciones de la Conquista - Aproximaciones ínter disciplinarias,* Castañeda, Felipe y Vollet, Matthias, ed., Ediciones Uniandes, 2001.

WAGNER, Henry Raup and Helen Rand Parish. *The Lije and Writings of Bartolomé de Las Casas.* Albuquerque, N. M., The Univ. of New México Press, 1967, 310 pp.

WALTZ, OTTO, 1844-, *Fr. Bartolomé de Las Casas. Eine historische skizze von Prof. Dr. Otto Waltz,* Bonn, M. Hager, 1905.

Western Expansión and Indigenous Peoples: The Heritage ofLas Casas, ed.: Elias Sevilla-Casas, International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 9th,

Chicago, 1973; The Hague, Mouton; Chicago, distributed in the USA and Canadá by

Aldine, 1977.

WHITTEN, NORMAN E. Jr. *Jungle Quechua Ethnicity: An Ecuadorian Case Study.* (In International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 9'\ Chicago, 1973. *Western Expansión and Indigenous People: The Heritage ofLas Casas.* Editor, Elias Sevilla-Casas. The Hague: Mouton; Chicago: distributed in the USA and Canadá by Aldine, 1977, pp. 161-191 [World anthropology]).

WYNTER, SYLVIA. *New Seville and the Conversión Experience of Bartoloméde Las Casas:* pt. 1. (IJ/JJ, 17:2, mayo 1984, pp. 25-32).

XlMÉNEZ, FRANCISCO, 1666-ca. 1722. *Fray Bartolomé de Las Casas en Campeche: capítulos de la obra: historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala,* Campeche, Universidad Autónoma de Campeche, 1991.

XXXVI, Sevilla, España, 1964. Actas y memorias, 1966, v. 4, pp. 157-165) y Evangelización de América, Universidad Católica Santo Domingo, 1989.

ZAMORA, MARGARITA. *"Todas son palabras del Almirante": Las Casas* y *el Diario de Colón.* (Hisp. Rev., 57:1, primavera 1989, pp. 25-41).

ZAVALA, SILVIO ARTURO, 1909. *Recuerdo de Bartolomé de Las Casas,* Guadalajara, México, Librería Font, 1966.

------. *Las Casas en el mundo actual.* (Caravelle/Toulouse, 45, 1985, pp. 5-20).

------. *Aspectos formales de la controversia entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid, a mediados del siglo xvi.* (CAM, 212:3, mayo-junio 1977, pp. 137-151).

ZEMSKOV, VALERI. *Conquista, polémica del siglo XVI sobre el Nuevo Mundo y orígenes de la tradición humanística latinoamericana: pts. 1-2.* (Am. Lat.-Moscú, 3, 1985, pp. 26-41 y 4, 1985, pp. 38-54).

ZUBRITSKI, Y. *De la "Protección a los indios": del padre Las Casas al indigenismo contemporáneo.* (HS, 5, primavera 1966, pp. 53-65).